2. Heft Siebenundzwanzigster Band

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

# Die Christologie des Hebräerbriefs

Von

D. Friedrich Büchsel
Professor der Theologie in Rostock

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann

# Beiträge
zur
# Förderung christlicher Theologie


Herausgegeben von

**D. A. Schlatter** und **D. W. Lütgert**
Prof. in Tübingen — Prof. in Halle a. S.



**27. Band**

**2. Heft:**


## Die Christologie des Hebräerbriefs


Von D. Friedrich Büchsel, Prof. der Theologie in Rostock



**Gütersloh**
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1922

# Die Christologie des Hebräerbriefs

Von

D. Friedrich Büchsel
Professor der Theologie in Rostock

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1922

## Vorwort.

Diese Abhandlung sollte ursprünglich in der Festschrift zu D. Adolf Schlatters 70. Geburtstag erscheinen. Sie war zu umfangreich dafür geworden. Darum erscheint sie an dieser Stelle. Nach dem Brauch der Beiträge darf sie keine Widmung tragen. So sollen diese Worte berichten, wozu sie verfaßt wurde: als ein Ausdruck der dankbaren Verehrung für meinen Lehrer D. Adolf Schlatter.

## 1.

# Der Sohn Gottes.

Alle Aussagen des Hebräerbriefs über Jesus wurzeln in dem Gedanken, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Die eigentliche Würde, die auszeichnende Eigentümlichkeit Jesu sieht der Hebräerbrief in der Gottessohnschaft Jesu. Daß Gott ihn seinen Sohn nennt, ist der Name, durch den er auch die Engel überragt (1, 4, 5). Die Schuld, für die es keine Vergebung, und von der es deshalb keine Buße mehr gibt, bezeichnet der Hebräerbrief als kreuzigen, mit Füßen treten des Sohnes Gottes (6, 6; 10, 29). Ebenso nennt er Jesus, wenn er die eigentümliche Hoheit seines Priestertums kennzeichnen will, den Sohn Gottes (4, 14; 7, 3. 28). Als der Sohn steht Jesus über den Propheten (1, 2), über Mose (3, 6), über den Engeln (1, 8). Daß er durch Leiden Gehorsam lernen muß, ist befremdlich, weil er der Sohn ist (5, 8).

Die Gottessohnschaft ist Verhältnis zu Gott. Sie schließt aber zugleich ein Verhältnis zu den Menschen ein. Jesus ist zwar der Sohn Gottes. Aber Gott hat viele Söhne (2, 10), und diese sind Brüder Jesu. Ausdrücklich stellt der Hebräerbrief fest, daß er als der Heiligende und sie als die Geheiligten einen Ursprung haben (2, 11).[1]) Daß der Sohn Gottes Bruder der Menschen ist, beruht darauf, daß er Gottes Sohn ist, nicht etwa nur darauf, daß er als Mensch Fleisch und Blut wie sie hat; im Gegenteil,

---

[1]) Unter dem εἷς hier Abraham oder Adam zu verstehen, ist durch nichts nahe gelegt, dagegen ist im Zusammenhang deutlich von der Gottessohnschaft der vielen Söhne die Rede.

weil die, die er seine Brüder nennt, an Blut und Fleisch Anteil haben, erhält er ihn auch (2, 13. 14). Als seine Brüder sind die Menschen Jesus gleich und doch nicht ganz gleich. Das wird am klarsten darin, daß er sich nicht schämt, sie seine Brüder zu nennen. Wären sie ihm in jeder Beziehung gleich, so hätte er keinen Anlaß, sich ihrer zu schämen; wären sie ihm ganz ungleich, so wäre es nicht ein Sich-schämen, wenn er die Beziehung zu ihnen ablehnte. Der Hebräerbrief nennt Jesus wohl den Erstgebornen, aber nicht den Eingebornen. Er ist als Sohn nicht dasselbe wie jene; aber daß er Sohn Gottes ist, teilt er mit ihnen.[1]) Zwischen dem Hebräerbrief und den johanneischen Schriften besteht hier ein deutlicher Unterschied, der sich auch im Sprachgebrauch spiegelt. Der Hebräerbrief hat nur das Wort *υἱός*, um die Gotteskindschaft zu bezeichnen. Jesus und die Christen werden so genannt. Die johanneischen Schriften nennen Jesus *υἱός*, Sohn und die Christen *τέκνα*, Kinder. Die johanneischen Schriften lassen den Unterschied, der Hebräerbrief die Gleichheit im Verhältnis Jesu und der Christen hervortreten. Paulus braucht beides, *υἱός* und *τέκνον* für die Christen, er steht damit sachlich in der Mitte zwischen Johannes und dem Hebräerbrief. Sein Sprachgebrauch wird der ursprüngliche sein, die Unterschiedslosigkeit ist meist älter als die Unterscheidung. Der Sohn Gottes ist Jesus immer. Der erhöhte Hohepriester, der die Himmel durchschritten hat (4, 14, vgl. 7, 28), ist der Sohn Gottes, der geschichtliche Jesus nicht minder. Durch

---

[1]) Ob nur die Gläubigen oder die Menschen überhaupt Gottes Söhne sind, ist nicht klar erkennbar. Da der Hebräerbrief (12, 23) die Gemeinde die Gemeinde der Erstgebornen nennt, also das Vorrecht der Erstgeburt von Jesus auch auf sie überträgt, so sind ihm wahrscheinlich die Menschen überhaupt Söhne Gottes. Dazu würde stimmen, daß Gott der Vater der Geister heißt (12, 9), wobei nach dem Zusammenhang gewiß nicht an überirdische Geister, sondern Menschen gedacht ist. Die Menschen Söhne Gottes zu nennen, entspräche griechischem Denken.

den Sohn hat Gott geredet (1, 1). Der Sohn hat in den Tagen seines Fleisches Gehorsam gelernt (5, 8). Sohn Gottes ist wahrscheinlich auch der vorgeschichtliche. Jedenfalls hat der Hebräerbrief für diesen keine andere Bezeichnung. Ferner das Wort aus Ps. 102, das 1, 10 ff. angeführt wird, ist nach 1, 8 an den Sohn gerichtet und eine Beschreibung seiner Sohnesherrlichkeit. Da das Wort den Angeredeten als Schöpfer bezeichnet, hat man wohl kein Recht, die Anwendung des Sohnesnamens auf den vorgeschichtlichen abzulehnen. Auch die Bezeichnung Jesu als des Erstgebornen würde eben dahin führen, wenn sie mehr als eine Vorrangs- und Vorzugsstellung gegenüber den andern bezeichnete, was freilich wahrscheinlich, aber nicht beweisbar ist. Ist Jesus immer der Sohn Gottes, so hat es keinen Sinn, zu fragen, wann er es geworden ist.[1]) Eine in dem Sinne vollständige Christologie gibt der Hebräerbrief überhaupt nicht, daß man die Gottessohnschaft Jesu von ihren Anfängen her verfolgen könnte.

Was der Hebräerbrief im einzelnen unter der Gottessohnschaft versteht, zeigt am deutlichsten 1, 1 ff. Keine andere Stelle ist so inhaltsreich und wichtig. Von vornherein muß man beachten, daß sich hier metaphysische und geschichtliche Aussagen über den Sohn verbinden. Wer hier nur metaphysische Aussagen sähe und die geschichtlichen übersähe, würde auch die metaphysischen Aussagen falsch verstehn. Dabei ist das Geschichtliche mit dem Metaphysischen so verbunden, daß das

[1]) 1, 5 und 5, 5 legen die Frage nahe. Denn sie führen beide aus Ps. 2, 7 auch die Worte an: heute habe ich dich gezeugt. Was ist dies Heute? Wahrscheinlich ist an den Tag der Erhöhung gedacht, nicht an die Taufe noch an die Menschwerdung (vgl. B. Weiß, Neutest. Theologie. 6. Aufl. S. 492, Anm. 5). Von der Erhöhung an ist der Sohn für immer vollendet (7, 28). So könnte die Erhöhung als Zeugung gedacht sein. Vielleicht denkt der Verfasser aber überhaupt nicht an einen einzelnen Tag und hat die Worte nur mit angeführt, weil sie in Ps. 2 stehen und Jesu Sohnschaft bekräftigen.

Geschichtliche die Führung hat. Zuerst ist vom Sohne gesagt, was Gott durch ihn getan hat; was er geleistet und erlebt hat, rahmt ein, was er ist. Überhaupt hat der Hebräerbrief ein geschichtliches Bild von der Welt. Das gehört zu den nichtgriechischen Bestandteilen seines Denkens. Der Verfasser sieht sich am Ende einer Geschichte, die von der Schöpfung über die Patriarchen (11, 1 ff.), über Mose (3, 1 ff.) und die Propheten (1, 1) bis zum Sohne Gottes führt. Er sieht vor sich eine Geschichte dieses Sohnes, sein Lernen und Werden bis zur Vollendung (5, 7 ff.), seine Erhöhung zur Rechten Gottes bis zum Triumph über seine Feinde (1, 13; 10, 13), bis zur Verwandelung der Natur (1, 11 ff.; 12, 26 ff.), bis zur Austeilung des ewigen Erbes an die Berufenen (9, 15). Für seine Betrachtung der Welt ist nicht eine geschichtslose Metaphysik, sondern der Gedanke einer Geschichte Gottes mit der Menschheit maßgebend. Das Eigentümliche an dieser Geschichte ist: nicht Menschen machen sie, sondern Gott. Deshalb tritt in ihrem Verlaufe eine metaphysisch andere Welt an die Stelle der gegenwärtigen (1, 11 ff.; 12, 26 ff.), sie erhebt die Menschen auf eine metaphysisch höhere Stufe ihres Daseins.

Das erste, was 1, 1 ff. von Jesus sagt, ist: Gott hat durch ihn geredet. Das letzte, abschließende Wort Gottes ergeht durch ihn; nach ihm ist kein neues Wort Gottes zu erwarten. Jesus heißt deshalb auch der Bote unseres Bekenntnisses, d. h. der, zu dem die Gemeinde sich als dem göttlichen Boten bekennt (3, 1). Was Gott durch ihn im einzelnen geredet hat, ist nicht gesagt; nur daß es der Anfang der christlichen Verkündigung ist, daß sie von ihm ausging, ist 2, 3 erkennbar. Inhaltlich ist diese Verkündigung Heilsverkündigung. Die Errettung kommt durch sie zu den Menschen (2, 3). Unverkennbar liegt hier eine klare und inhaltreiche Beziehung auf Jesus, wie man ihn aus der geschichtlichen Überlieferung kennt, vor.

Dadurch, daß Gott durch Jesus geredet hat, gleicht Jesus den Propheten. Denn auch durch diese hat Gott geredet. Aber Jesus ist als Sohn mehr als die Propheten. Er ist der Erbe von allem, und Gott hat durch ihn die Welten gemacht (1, 2). Der Erbe ist der künftige Besitzer und Regierer von allem.[1]) Damit ist der Messiasgedanke umschrieben. Ihm ist aber von vornherein dadurch eine besondere Wendung gegeben, daß es nicht heißt: der Christus, sondern der Erbe von allem. Das Jüdische am Messiasgedanken tritt zurück, das Kosmische tritt hervor. An der Herrschaft über Israel ist augenscheinlich nichts gelegen, nur an der Weltherrschaft. Dabei ist nach der sonstigen Verwendung von κληρονόμος im Neuen Testament[2]) anzunehmen, daß κληρονόμος auch hier messianisch ist. Wann Gott seinen Sohn zum Erben eingesetzt hat, sollte man nicht fragen. Es ist an dem selben Tage geschehn, den das Heute von Ps. 2, 7 bezeichnet[3]), wie Ps. 2, 8 zeigt. Neben den messianischen Gedanken stellt der Verfasser den des Schöpfungsmittlers. Die Welt ist Jesu Eigentum, weil sie ihm ihr Dasein verdankt. Dabei ist zu beachten, daß der Sohn, wie er nur Erbe von allem, auch nur der Vermittler der Schöpfung ist. Der eigentliche, erste Herr und Schöpfer der Welt ist Gott. Der Sohn bleibt immer nur der Sohn, der nichts von sich selbst, sondern nur vom Vater hat und ist, was ihm eignet. An der Unterordnung des Sohnes unter den Vater kann für den Hebräer-

[1]) Bei der Verwendung von κληρονόμος, κληρονομεῖν, κληρονομία ist im Hebräerbrief wie sonst im Neuen Testament das Besondere dieser Vorstellung stark verblaßt. Wenn Noah ein Erbe der Glaubensgerechtigkeit genannt wird (11, 7), ist gewiß nicht daran gedacht, daß er sie auf Grund einer Kindesstellung Gott gegenüber oder eines rechtlichen Anspruchs oder als verheißenes Gut erhält. Solche Vorstellungen mögen an einzelnen Stellen mehr oder minder zutreffen, in den Worten als solchen liegen sie nicht.

[2]) Jak. 2, 5 κληρονόμος τῆς βασιλείας, 1. Kor. 6, 9; 15, 50 βασιλείαν τοῦ θεοῦ κληρονομεῖν.

[3]) Vgl. S. 7 [1]).

brief gar kein Zweifel sein. Niemand versteht die Christologie des Hebräerbriefs, der an der Unterordnung des Sohnes unter den Vater vorbeisähe. Ferner ist nicht zu übersehen: der geschichtliche Jesus, der, durch den Gott geredet hat, ist als der bezeichnet, durch den Gott die Welt gemacht hat, und den er zum Erben von allem eingesetzt hat. Der geschichtliche Jesus ist Welterbe und Schöpfungsmittler. Zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem Schöpfungsmittler zu unterscheiden, ist für den Hebräerbrief falsch. Als Inhalt des Sohnesgedankens ist also deutlich: die Verkündigung des Wortes Gottes, die Messianität und die Schöpfungsmittlerschaft.

Demnach ist der messianische Gedanke nicht grundlegend für die Christologie des Hebräerbriefs. Das soll nicht besagen, daß er bedeutungslos sei, im Gegenteil, er ist von hoher Bedeutung. Das ist jedem sofort klar, der erwägt, wie formal zahlreiche und nicht eben inhaltsarme Aussagen des Hebräerbriefs über Jesus entstehn: sie werden aus der Schrift abgeleitet. Jesus ist für den Hebräerbrief der, von dem die Schrift redet, auf den er die Worte der Schrift wieder und wieder bezieht, für unser Urteil oft gewaltsam, aber ohne Bedenken und Vorbehalt betreffs des messianischen Sinnes der Schrift oder des messianischen Wesens Jesu. Daß *Χριστός* eigentlich eine Amtsbezeichnung ist, ist dem Verfasser noch bewußt. Denn er gebraucht es mit dem Artikel an einer ganzen Reihe von Stellen (3, 14; 5, 5; 6, 1; 9, 14. 24. 28; 11, 26). Auch von der Salbung Jesu ist die Rede (1, 9). Ps. 45, 8 ist angeführt, freilich ohne daß diese Schriftstelle ausgenutzt würde. Dafür spielen die messianischen Psalmen 2 und 110 eine um so größere Rolle. Ps. 8 ist als messianisch verwandt, sonderbarerweise, ohne daß auf das Wort Menschensohn irgendwie Gewicht gelegt wäre. Der Priestergedanke, der für die Christologie des Hebräerbriefs von so großer Bedeutung ist, ruht formal insofern auf dem

messianischen Gedanken, als Ps. 110, der nur als messianischer Psalm auf Jesus anwendbar ist, die Grundlage für die Anwendung des Priestergedankens auf Jesus bildet; freilich hat die Anwendung des Priestergedankens auf Jesus auch noch andere Grundlagen. Von den besonderen Inhalten des Messiasgedankens wird nicht viel deutlich, nur eins, und das dann mit großem Nachdruck: das Herrschen; und zu herrschen ist schließlich die Hauptsache an der Messianität. Aus Ps. 110 ist dem Hebräerbrief nicht nur wichtig, daß der Angeredete zur Rechten Gottes sitzt, auch daß ihm seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden, wie 1, 13 zeigt. Auch aus Ps. 8 ist der entsprechende Gedanke: alles hast du unter seine Füße gelegt, dem Hebräerbrief wichtig; er hebt die Uneingeschränktheit dieses Wortes ausdrücklich hervor (2, 8). Nichts Geringeres als Weltherrschaft besagt es für ihn. Weil der Sohn herrscht, eignet ihm Majestät. Schon 1, 3 f. ist das unverkennbar. Es ist die *μεγαλοσύνη ἐν ὑψηλοῖς*, neben der er thront, und er überragt damit die Engel, die selbstverständlich für den Hebräerbrief hoheitsvolle Wesen sind (1, 4 und 13). Das Königliche an Jesus empfindet der Hebräerbrief gerade in seinem Verhältnis zu den Engeln, alle Engel müssen ihm kniefällig huldigen (1, 6), sie sind zum Dienen, er zum Herrschen da (1, 14 u. 13). Immer wieder, wenn der Hebräerbrief von dem *ἐκάθισεν* redet (8, 1; 10, 12; 12, 2), muß man das Königliche daran mitempfinden. Er hat sich auf einen Thron, nicht nur einen Stuhl gesetzt. Plastisch ist das (10, 11 ff.) dargestellt: jeder Priester steht täglich dienend, Jesus hat sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt und wartet hinfort, daß ihm seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden. Auch in der Krönung mit Herrlichkeit und Ehre, die dem Sohne Gottes nach Ps. 8 widerfährt, wie der Hebräerbrief 2, 6 ff. ausführt, liegt etwas Königliches. Von einem Thron des Sohnes redet 1, 8 in Anführung von Ps. 45,

wohl auch 4, 16.[1]) 1, 8 redet ebenso vom Zepter des Sohnes. Auch an diesem Abzeichen merkt man seine königliche Würde und Macht. Deshalb ist der König Melchisedek, den der Hebräerbrief 7, 1 und 2 erst König und dann Priester nennt, der, an dem die priesterliche Herrlichkeit des Sohnes zu ermessen ist. Der Hohepriester aus dem Stamme Levi genügt dazu nicht. Gerade in diesem Zusammenhang (7, 13) weist der Hebräerbrief darauf hin, daß Jesus aus Juda stammt. Aus diesem Stamme kommen Israels Könige, nicht seine Priester. Der Messias ist im Hebräerbrief nicht etwa nur Erlöser, Heiland, sondern Herr. Deshalb heißt er auch *κύριος*. Daß die Schrift, d. h. Gott ihn *κύριος* nennt, wird 1, 10 aus Ps. 102, 26 ff. herausgelesen. 2, 3 und 7, 14 heißt Jesus der Herr, unser Herr. Besonderes Gewicht hat diese Bezeichnung im Hebräerbrief nicht, dazu kommt sie zu selten vor. Ein Bild für das Königtum Jesu ist auch die Bezeichnung als Hirte (13, 20). Das Volk, über das der Messias regiert, ist nicht eigentlich Israel. Wir, d. h. die christliche Gemeinde sind sein Haus (3, 6). Der Hebräerbrief sagt wohl, daß der Sohn sich des Samens Abrahams annimmt (2, 16). Der Neue Bund ist wohl durch Jeremias dem Hause Israel verheißen, wie der Hebräerbrief ausdrücklich (8, 8 ff.) anführt. Diese Worte der Schrift nimmt der Verfasser auf. Aber innerlich ist er mindestens von dem gegenwärtigen Israel gelöst, wie namentlich 12, 2 ff. und 13, 10 ff. zeigt. Das Kreuz Jesu und das Widersprechen der Sünder (12, 3) steht zwischen ihm und Israel. Er hat keine hier bleibende Stadt (13, 14), sondern ist zu dem himmlischen Jerusalem gekommen (12, 22). Deshalb ist auch sein König zwar der Israel verheißene König. Aber er ist „unser“ Herr und von Gottes wegen

---

[1]) Da im Zusammenhang seit 2, 14 wohl vom Mitleid des Hohenpriesters, nicht aber von der Gnade Gottes die Rede ist, ist der Gnadenthron der des Hohenpriesters.

der Herr der Welt. Der Herr, dem Israel huldigt, ist er nicht, und der Hebräerbrief spricht auch nicht die Erwartung aus, daß er es sein werde.

Der Gedanke des Schöpfungsmittlers spielt im Hebräerbrief selbstverständlich eine geringere Rolle als der des Messias. Aber er kommt auch nach 1, 2 öfter vor. 1, 10 ff. ist eine sehr eindrucksvolle Schilderung der Überlegenheiten des Schöpfers über Himmel und Erde gegeben. Sie vergehn nicht nur, sondern werden von ihm verwandelt werden, während er nie ein Ende nimmt und immer derselbe bleibt. Diese Psalmworte werden auf den Sohn bezogen. Er ist der ewige Schöpfer. Die wenigen Worte von 1, 2 finden hier eine großartige Auslegung. In voller Schöpferherrlichkeit steht der Sohn über der Natur. Auch 3, 3 ff. kommt der Verfasser auf die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes zurück. Er spricht zwar nicht ausdrücklich von ihr, aber sie ist die Voraussetzung seiner Worte. Der Sohn steht Mose gegenüber auf der Seite Gottes, der alles gemacht hat. Aber auch zwischen dem priesterlichen Wirken des Sohnes und seiner Schöpfungsmittlerschaft bestehen enge Beziehungen. Er ist Priester im himmlischen (8, 1 ff.), nicht im weltlichen Heiligtum (9, 1). Das kann nur einer sein, der mehr als ein Mensch ist, und das ist er eben als der Schöpfungsmittler. Einmalig, d. h. für die Ewigkeit gültig und wirksam ist sein Opfer (10, 14). Es wirkt eine ewige Erlösung (9, 12). Er hat keinen Nachfolger in seinem Priestertum (7, 23 ff.). Das alles beruht auf der Ewigkeit seiner Person, wie 7, 25 ausdrücklich sagt, und damit schließlich auf seiner Stellung als Schöpfungsmittler. Ja nicht nur sein Priestertum, auch sein Königtum in seiner Eigenart hat seine Schöpfungsmittlerschaft zur Voraussetzung. Sein Reich ist ein unerschütterliches, d. h. ewiges Reich (12, 27). Das Reich kommt aber nur nach einer letzten Erschütterung des Himmels und der Erde (12, 26). Diese Erschütterung ist

dasselbe, was 1, 10 ff. nach Ps. 102 als ein Vergehen, Veralten, Aufgerolltwerden der Himmel bezeichnet wird. Das ist aber nach 1, 8 ein Werk des Sohnes als des Schöpfungsmittlers. Also ist die Wirksamkeit des Sohnes als des Schöpfungsmittlers Voraussetzung für sein Wirken als Bringer des Reiches. Seine Messianität ruht auf seiner Schöpfungsmittlerschaft. Das Kommen des messianischen Reiches ist ein weltumfassendes, auch die Naturwelt betreffendes Geschehn, ein geschichtlich und metaphysisch bedeutsames Ereignis. So muß hinter ihm einer stehn, der nicht nur eine geschichtliche Rolle als ein überragender Mensch, sondern auch eine metaphysische Rolle als Schöpfungsmittler zu spielen vermag. Erkennt man im Sohne aber einmal den Erschütterer des Himmels und der Erde, so ist auch sein Durchschreiten der Himmel (4, 14; 7, 26) ein Vorgang, der seine Überlegenheit über die Natur offenbart. Die Himmel zu durchschreiten steht einem beliebigen Menschen nicht frei, aber dem Sohne, dessen Werk die Himmel sind (1, 10). So wenig man behaupten darf, die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes sei einfach ein Rückschluß aus seiner Messianität, so wenig ist sie doch ein mehr oder weniger gleichgültiges Anhängsel zu dieser. Beide Gedanken, der der Messianität und der der Schöpfungsmittlerschaft, wurzeln in dem der Sohnschaft. Aber so wie der Hebräerbrief den Sohnesgedanken versteht, gehört der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft zu diesem hinzu. Deshalb ist auch von messianischen Gedanken des Hebräerbriefs, der gleichfalls im Sohnesgedanken wurzelt, der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft nicht zu trennen.

Es war für den Verfasser und die Leser des Hebräerbriefs überkommene Lehre, daß Jesus als der Sohn Gottes der Messias sei; auch der Gedanke, daß er der Schöpfungsmittler sei, wird für Verfasser und Leser des Hebräerbriefs nichts Neues, sondern überkommene Lehre sein. Das läßt die Art, wie dieser

Gedanke eingeführt wird, schließen. Es ist zwar nicht nachweisbar, daß sie den Gedanken aus der Lehre des Paulus überkommen haben, aber wahrscheinlich floß er ihnen aus derselben Quelle zu wie auch dem Paulus.[1])

1, 1–2 hatte vom Worte Jesu geredet, 1, 3 ff. redet von seiner Tat. Seine Tat ist, daß er sich nach vollbrachter Reinigung der Sünden zur Rechten Gottes gesetzt hat. Mit diesen zwei Stücken, Reinigung von Sünden und Sitzen zur Rechten Gottes, ist das Priestertum Jesu beschrieben. So entspricht das Nebeneinander der beiden Leistungen des Sohnes: Gottes Wort reden und Hoherpriester sein, in 1, 1 ff. genau dem Nebeneinander in 3, 1, wo Jesus der Gesandte (Gottes) und Hoherpriester unseres Bekenntnisses heißt. Das Priestertum Jesu ist ein Teil seiner Gottessohnschaft. Ohne Darstellung des Priestertums Jesu ist die Darstellung seiner Gottessohnschaft nicht vollständig. Aber der Übersichtlichkeit halber soll das Priestertum des Sohnes erst später behandelt werden. Hier sei nur bemerkt: die Tempora in *ποιησάμενος* und *ἐκαθισεν* zeigen,

---

[1]) Für das Urchristentum waren die „Sprüche" ein kanonisches Buch, wenn auch vielleicht nicht von demselben Range wie das Gesetz, aber jedenfalls auch Gottes Wort. Was die Sprüche 8, 22 ff. von der göttlichen Weisheit und ihrer Bedeutung für die Weltschöpfung sagen, war also Gottes Wort. Man hat es schwerlich als poetische Personifikation der Weisheit, sondern so verstanden, wie etwa die Weisheit Salomos von der Weisheit redet, d. h. im Sinne der zeitgenössischen Mittelwesenspekulation. Aus dem Kolosserbrief scheint nun noch erkennbar, daß Paulus mindestens in der Formulierung seiner Aussagen über den Schöpfungsmittler von den Sprüchen abhängt; wahrscheinlich hat er den Gedanken des Schöpfungsmittlers durch Vermittlung der Sprüche. Er hat wohl in Jesus die göttliche Weisheit gesehen, wie Kol. 2, 3 und 1. Kor. 1, 30 nahe legt. Er hat dann von Jesus ausgesagt, was die Schrift von der Weisheit aussagt. Ob Paulus die Weisheit Salomos gekannt hat oder nicht, ist dabei nicht entscheidend. Denn jedenfalls hat er die Sprüche in seiner Bibel gehabt, wie Röm. 12, 20 zeigt. Daß der Verfasser des Hebräerbriefs die Sprüche als Stück seiner Bibel las, beweist 12, 5; und daß er die Weisheit Salomos oder ähnliche Schriften gekannt hat, zeigt 1, 3.

daß bei diesen Worten die geschichtliche Leistung Jesu gemeint ist; werden auch sein Tod und seine Auferstehung nicht erwähnt, so sind sie doch gemeint, wenn hier von der hohenpriesterlichen Leistung Jesu geredet wird.

Das Wesen dieses Hohenpriesters und damit die Begründung für seine hohenpriesterliche Leistung geben die Partizipialsätze *ὢν κτλ. φέρων τε κτλ.* an. Da die hohepriesterliche Leistung der geschichtliche Jesus vollbracht hat, müssen sie von dem geschichtlichen Jesus gelten.[1]) Soviel Schwierigkeiten auch der

[1]) B. Weiß hat behauptet, daß die Partizipialsätze *ὢν κτλ. φέρων τε κτλ.* und *ποιησάμενος κτλ.* unter sich parallel stehn und Jesu Thronbesteigung durch einen Hinweis auf sein uranfängliches Verhältnis zu Gott (*ὢν κτλ.*) und zur Welt (*φέρων τε κτλ.*) motivieren und auf ihre geschichtliche Voraussetzung in der Vollendung seines Lebenswerkes (*ποιησάμενος*) hinweisen sollten. Danach würden also die Partizipialverbindungen *ὢν κτλ. φέρων τε κτλ.* sich nicht auf das Verhältnis des geschichtlichen Jesus zu Gott und zur Welt, sondern auf das uranfängliche Verhältnis zu beiden beziehen. Aber so gewiß der Gleichklang der Worte *ὢν φέρων*, die gemeinsame Vorordnung der Partizipien vor den von ihnen abhängigen Worten *ἀπαύγασμα κτλ.* und *τὰ πάντα κτλ.* und das verbindende *τε* zeigen, daß diese beiden Partizipialverbindungen unter sich parallel sind, zeigt das Fehlen eines *καί* oder *τε*, die Nachordnung des Partizipiums *ποιησάμενος* hinter die abhängigen Worte *καθαρισμὸν κτλ.* und die enge Nebeneinanderreihung von *ποιησάμενος* und *ἐκάθισεν*, daß man diese beiden Verben zusammenzufassen und nicht das *ποιησάμενος* mit den beiden vorhergehenden Partizipien *ὢν* und *φέρων* parallel zu nehmen hat. Noch mehr aber, wenn *ὢν κτλ. φέρων τε κτλ.* nur von dem uranfänglichen, aber nicht von dem geschichtlichen Verhältnis des Sohnes zu Gott und zur Welt gelten, so sind sie gar nicht geeignet, das zu motivieren, was am Ende seines geschichtlichen Lebens geschah: *ἐκάθισεν κτλ.* Sollte das, was die Partizipialverbindungen *ὢν κτλ. φέρων τε κτλ.* besagen, von dem geschichtlichen Jesus nur in eingeschränktem Maße gelten, so erwartet man diese Einschränkung irgendwie erwähnt zu finden. Riggenbach sagt S. 9 seines Kommentars (2. und 3. Auflage) unter Berufung auf 2, 9 ff., daß der Verfasser „dem geschichtlichen Jesus die Prädikate des Sohnes nur so weit beilegen konnte, als sie sich mit seinem wirklichen Menschsein vertragen". Zweifellos, aber darin liegt die Hauptfrage: ist der Verfasser des Hebräerbriefs der Meinung der kenotischen Christologie, daß sich die Prädikate des Sohnes Gottes mit dem wirklichen Menschsein Jesu nur zum Teil vertragen? Selbstverständlich ist es nicht, daß der Hebräerbrief denkt wie die kenotische

Gedanke enthalten mag, daß der geschichtliche Jesus der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und das Abbild des göttlichen Wesens ist, daß er alles mit dem göttlichen Kraftwort trägt, er ist hier ausgesprochen.[1]) Der Vergleich von V. 2 stellt zudem den Gedanken sicher. Dort war von dem geschichtlichen Jesus gesagt, er sei der Schöpfungsmittler, und als solcher ist er eben der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und Welterhalter. Die Ausdrücke ἀπαύγασμα und χαρακτήρ finden sich im Neuen Testament sonst nicht. Sie gehören deutlich in einen anderen Umkreis als die Sprache und Gedankenwelt des übrigen Neuen Testaments. In der jüdisch-griechischen, alexandrinischen Literatur findet sich ἀπαύγασμα Weisheit Salomos 7, 26 und bei Philon,[2]) χαρακτήρ bei Philon. Bei der Weisheit Salomos und bei Philon steht hinter diesen Worten eine emanatistische Theologie, nach der das göttliche Wesen nicht nur in Gott vorhanden ist, sondern von ihm überströmt auf den Logos bezw. die Weisheit und die vernünftigen Menschengeister. Bei Philon und den ihm verwandten Denkern, namentlich den neuplatonischen, besteht zwischen dem Gedanken des Schöpfungsmittlers und diesen Emanationsvorstellungen ein enger Zusammenhang. Soll man ihn auch für den Hebräerbrief annehmen, d. h. behaupten, daß im Hebräerbrief der Gedanke

---

Christologie. Auch Windisch redet (Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Hans Lietzmann, IV, 3, S. 15) von einer „Eliminierung des göttlichen χαρακτήρ" bei dem geschichtlichen Jesus, d. h. er bewegt sich in Gedanken der kenotischen Christologie, ohne seine Ansicht genauer deutlich zu machen.

[1]) Meinte der Hebräerbrief, Jesus sei auf Grund seiner Erhöhung zum Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und zum Welterhalter geworden, so müßte das genau umgekehrt ausgedrückt sein, als es im Text steht. Dann müßten die Partizipia ὤν und φέρων verba finita und das verbum finitum ἐκάθισεν Partizipium sein, also etwa ὃς καθαρισμὸν κτλ. ποιησάμενος καὶ καθίσας κτλ. γέγονεν ἀπαύγασμα κτλ. καὶ φέρει κτλ.

[2]) Belege bei Riggenbach und Windisch.

des Schöpfungsmittlers und die Bezeichnung des Sohnes als Abglanz und Ebenbild Gottes auf einer emanatistischen Theologie beruhe? Ein Beweis dafür läßt sich aus den Worten ἀπαύγασμα und χαρακτήρ nicht führen. Sie können auch ohne den spekulativen Hintergrund, dem sie entstammen, angeeignet sein. Aber auch der Beweis dagegen läßt sich nicht ausreichend führen. Gewiß ist der Unterschied zwischen der Denkweise Philons und der des Hebräerbriefs bedeutend, gewiß atmet man im Hebräerbrief eine durchaus andere, klarere und schärfere Luft als bei Philon, gewiß steht im Hebräerbrief der Sohn dem Vater als ein vollpersönliches Wesen gegenüber und nicht als ein halb oder überwiegend unpersönliches Wesen wie die Weisheit oder der Logos Philons:[1]) aber da man im Hebräerbrief keine Aussagen über die Entstehung des Sohnes findet, bleibt es sehr schwer, abzugrenzen, wie weit die emanatistische Theologie des zeitgenössischen Idealismus das Denken des Hebräerbriefs beeinflußt hat, ob sie ihm nur ein paar Worte, oder ob sie ihm auch mehr vermittelt hat.[2]) Wirklich in ihren Bann gezogen hat sie es zweifellos nicht. Was in Holtzmanns Neutest. Theologie. 2. Aufl. II. S. 329 über das Verhältnis des Hebräerbriefs zum Alexandrinismus steht, ist stark übertrieben, namentlich das S. 331—334 Gesagte, wie ein Vergleich von Feine (Neutest. Theol. 3. Aufl. S. 493) deutlich macht. Aber ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden besteht.[3])

---

[1]) Auch Windisch hat das sehr nachdrücklich betont, vgl. S. 14 u. ö.

[2]) Was oben über den Unterschied zwischen dem Hebräerbrief und Philon angeführt ist, gilt zum großen Teil auch für den zwischen Origenes und Philon, auch bei Origenes ist der Logos persönlich gedacht. Aber dabei ist unverkennbar die emanatistische Theologie von größter Bedeutung für Origenes Christologie. Das warnt davor, geringe Anforderungen an einen Beweis gegen eine inhaltliche Abhängigkeit der Christologie des Hebräerbriefs von der emanatistischen Theologie zu stellen.

[3]) Diesem geschichtlichen Zusammenhang wurde die Auffassung von B. Weiß nicht gerecht. Nach ihr sollte der Gedanke der Schöpfungs-

Jedenfalls ist *ἀπαύγασμα* Ausstrahlung. Wie die Lichtquelle Licht ausstrahlt, so die göttliche Herrlichkeit, die oft als Licht gedacht wird. Der Gedanke ist also der: die göttliche Herrlichkeit war an dem Sohn vorhanden und wahrnehmbar; er steht Joh. 1, 14 ganz nahe: wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die eines eingebornen vom Vater. *χαρακτήρ* ist ursprünglich Gepräge, dann Abbild.[1]) Die Begriffe Abglanz und Abbild haben gemeinsam, daß sie doppelseitig sind. Der Abglanz hat mit der Lichtquelle gemein, daß er leuchtet, aber er leuchtet nur, weil eine andere Lichtquelle da ist; in sich selbständig mit seinem Leuchten ist er nicht. Das Abbild hat die Formen des Urbildes, aber es hat sie nur, weil das Urbild da ist. Daran liegt, was beide Begriffe geeignet macht, den Sohnesgedanken zu erläutern. Der Sohn gleicht dem Vater, aber er ist, was er ist, nicht aus sich, nur durch den Vater.

Anzugeben, worin bei dem geschichtlichen Jesus offenbar wird, daß er Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens ist, erscheint zunächst schwierig, da der Hebräerbrief nur wenig über den geschichtlichen Jesus sagt. Aber wenn man bedenkt, daß diese Partizipien *ὢν κτλ.*, *φέρων τε κτλ.* dazu da sind, zu begründen, daß er sich nach vollbrachter Reinigung von Sünden zur Rechten Gottes gesetzt hat, also daß er Hoherpriester ist, so ist klar abgegrenzt, auf welchem Gebiet des geschichtlichen Lebens Jesu zu suchen ist, was ihn Gott gleich macht, auf dem Gebiet dessen, was seine hohe-

---

mittlerschaft Jesu im Hebräerbrief durch einen Rückschluß aus der gottgleichen Würdestellung des Erhöhten entstanden sein, damit der Gedanke einer „gotteslästerlichen Apotheose eines Menschen" vermieden würde (Neutest. Theologie. 6. Aufl. S. 492). Solche Isolierung des Neuen Testaments gegenüber seiner geschichtlichen Umwelt ist unhaltbar. Damit soll nun aber auch nicht Beyschlags Polemik gegen B. Weiß Recht gegeben werden (Neutest. Theologie. 2. Aufl. II. S. 314). Beyschlag lehnt die Annahme von B. Weiß als ungeschichtlich deshalb ab, weil er sie dogmatisch „ungeheuerlich" findet.

[1]) Vgl. Riggenbach und Windisch.

priesterliche Leistung begründet, was für seine hohepriesterliche Bedeutung Voraussetzung ist. Der Hebräerbrief nennt ihn in seiner hohenpriesterlichen Leistung tadellos (9, 14), heilig, rein, unbefleckt (7, 26), legt ihm den ewigen Geist bei (9, 14), und verneint die Sünde von ihm (4, 15). Damit ist Gottes Wesen in ihm abgebildet, da strahlt Gottes Herrlichkeit in ihm wieder. Windisch urteilt zwar, der Hebräerbrief denke nicht wie Johannes, sondern wie Paulus, dem geschichtlichen Jesus eigne für den Hebräerbrief Niedrigkeit, dem erhöhten Hoheit. Aber er wird damit weder Johannes ganz gerecht, bei dem die Dinge nicht so einfach liegen (17, 1–5; 13, 32; 12, 28 ff.) noch Paulus, der den Gekreuzigten den Herrn der Herrlichkeit nennt (1. Kor. 2, 8), von der Debatte um Philipper 2 ganz zu schweigen, noch dem Hebräerbrief. Freilich sagt der Hebräerbrief auch von dem geschichtlichen Jesus, er sei unter die Engel erniedrigt und von dem Auferstandenen, er sei mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt (2, 8 f.). Aber zweifellos bezieht sich die Erniedrigung unter die Engel auf sein Verhältnis zu seiner Umgebung, auf seine äußere Stellung zu andern Wesen wie eben die Engel, nicht auf seinen Wesensbestand, auf die Art seiner Gottesgemeinschaft. Im Zusammenhang ist davon die Rede, ob ihm alles unterworfen ist oder nicht. Abglanz der Herrlichkeit Gottes sein und unter die Engel erniedrigt sein schließt sich nicht aus. Zu Gedankengängen wie die der kenotischen Christologie bietet diese Stelle keine Grundlage.

Das *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεος αὐτοῦ* [1]) ist nur von der Anschauung aus zu verstehen,

[1]) Wenn das *αὐτοῦ* wie das vorhergehende *αὐτοῦ* auf Gott ginge und gesagt wäre, daß Jesus durch das Wort der göttlichen Kraft oder das göttliche Kraftwort die Welt erhalte, würde der Gedanke noch schärfer herauskommen, und Jesu Abhängigkeit von Gott auch an diesem Punkte noch anschaulicher sein. Trotz Riggenbach, S. 19 ist mit B. Weiß dies anzunehmen.

daß Gott die Welt durch sein Wort geschaffen hat (11, 3) und erhält. Sein Walten in der Welt ist Befehlen. Dieses göttliche Wort, durch das die Welt erhalten wird, ist dem geschichtlichen Jesus eigen. Daß Gott Jesu sein Wort anvertraut hat, war schon aus 1, 1; 2, 3 und 3, 1 erhoben, aber wie weit Gott darin gegangen ist, ihm sein Wort anzuvertrauen, wird erst hier deutlich: er hat ihm nicht nur eine Botschaft auszurichten anvertraut, wie den Propheten, er hat ihm sein Wort im vollsten Sinne anvertraut, so daß Jesu Wort nun die Welt erhält. Der Hebräerbrief will damit wohl nicht sagen, daß jedes welterhaltende Reden Gottes durch den Mund des geschichtlichen Jesus ergangen sei, aber dies, daß das Wort Jesu, das Evangelium, wirklich zu dem Wort gehöre, ohne das Himmel und Erde, alle Dinge, vergehen würden. Wie der erhöhte Jesus so gestellt ist, daß Gott seinen Thron mit ihm teilt, so ist der geschichtliche so gestellt, daß Gott sein welterhaltendes Wort mit ihm teilt. Daß das Evangelium wirklich Gottes Wort ist, zeigt sich im Hebräerbrief darin, daß Gott mit Wundern und Geistzuteilungen für sein Wort als Zeuge eintritt (2, 4), oder darin, daß der Abfall derer, die das gute Wort Gottes geschmeckt haben (6, 5), nicht wieder gutzumachen ist; und dies Wort Gottes, das Evangelium, das die Kirche verkündet, ist immer Wort des Christus (6, 1).[1] Zu der Behauptung, daß der Hebräerbrief mit dieser Spekulation über das Wort Jesu jede Anschauung von dem geschichtlichen Jesus zerstöre, ist man nicht berechtigt, da das Wort, das die Welt erhält, auch wenn es Jesu Wort ist, augenscheinlich immer als Gottes Wort gedacht ist, wie die Schöpfung, auch wenn sie Werk des Sohnes ist, doch immer Gottes Werk ist.

[1]) Der Genitiv *Χριστοῦ* ist nicht objektiv, sondern subjektiv gemeint. Der Christus ist nicht Inhalt, sondern Urheber des Wortes. Deshalb ist aber das Wort des Christus doch mehr als eine Wiederholung der Worte des geschichtlichen Jesus, die christliche Verkündigung, vgl. Riggenbach z. St.

Dem, daß der Sohn der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, der Schöpfungsmittler und Welterhalter ist, entspricht es, daß der Hebräerbrief ihn Gott nennt. Gott selbst nennt ihn nach 1, 8 ff. Gott. Eine ernstere Form des Bekenntnisses zur Gottheit des Sohnes gibt es nicht. Dabei darf man aber nicht übersehen, daß Gott sich selbst dabei „dein Gott" nennt. Der Sohn ist Gott, aber Gott ist sein Gott, nicht nur sein Vater, sondern auch sein Gott. Ein Bekenntnis zur Gottheit des Sohnes, das übersähe oder auch nur nicht mehr zur Geltung brächte, daß Gott der Gott des Sohnes ist, liegt unter der Höhe des Hebräerbriefs. Das Bekenntnis zur Gottheit des Sohnes ist im Sinne des Hebräerbriefs falsch, wenn Gott nicht mehr der Gott des Sohnes ist. Das ist keine Wortklauberei, die ganze Christologie des Hebräerbriefs bestätigt, ja fordert das. Wenn man nicht mehr den Dienst, den Gehorsam, den Glauben, die Furcht, die der Sohn dem Vater als seinem Gott entgegenbringt, versteht, hat man die Christologie des Hebräerbriefs gründlich verfehlt. Den Gottesdienst Jesu auf sein Blut und Fleisch, seine „menschliche Natur", abzuschieben, widerspricht dem Hebräerbrief. Denn Gott ist „dein Gott" ausdrücklich für den, der als Gott angeredet wird, dessen Thron ewig besteht.

Als der Sohn Gottes steht er auch über den Engeln. Das ergibt sich aus allem Vorhergesagten. Der Hebräerbrief bringt für die ihm, wohl um der Leser willen, bedeutsame Tatsache einen ausführlichen Beweis aus der Schrift. Nach dem Namen, den er in der Schrift erhalten hat, den der geschichtliche Jesus vorgefunden und auf Grund der göttlichen Verheißung zu eigen erhalten, also geerbt hat, steht er über den Engeln. Über den Engeln stehn bedeutet hier ebenso wie Mark. 13 über allen Wesen unmittelbar bei Gott stehn.

Gegen die vorgetragene Auffassung der Gottessohnschaft Jesu erhebt sich der Einwand, Jesu Heiligkeit sei menschliche

Vollkommenheit, nicht Abglanz göttlicher Herrlichkeit, sein Wort sei Menschenwort, nicht welterhaltendes Gotteswort. Der Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem müsse gerade in der Christologie aufrecht erhalten bleiben, und mithin könne das Verständnis von 1, 3 nicht zutreffen. Hiergegen ist zu antworten: Es gilt die Eigenart der neutestamentlichen Gedanken scharf im Auge zu behalten. Was in der altkirchlichen, reformatorischen, orthodoxen Christologie selbstverständlich sein mag, ist deshalb noch nicht für die urchristliche selbstverständlich. Hinter den neutestamentlichen Typen der Christologie steht etwas, das alle späteren Formen der Christologie so nicht zur Grundlage haben, der Geistgedanke. Urchristliche Frömmigkeit ist pneumatische Frömmigkeit. Urchristliche Theologie ist pneumatische Theologie. Alle spätere Frömmigkeit und Theologie ist im besten Falle in der Annäherung zu pneumatischer Frömmigkeit und Theologie begriffen, meist steht sie in einer weiten Entfernung von ihr. Der Geistgedanke ist im Urchristentum nicht ein vereinzeltes Theologumenon, er ist Ausdruck für eine eigentümliche Gesamteinstellung der Theologie und Frömmigkeit. Das muß hier bei der Christologie des Hebräerbriefs berücksichtigt werden. Der Geistgedanke besagt nichts Geringeres als daß Göttliches und Menschliches nicht nur Gegensätze sind, daß es vielmehr Menschliches gibt, in dem Göttliches, wesenhaft Göttliches erscheint. Für Paulus besagt der Geistgedanke bekanntlich, daß Gottes Liebe, d. h. die Liebe, mit der Gott liebt, nicht die Liebe zu Gott, in „unser" Herz ausgegossen ist (Röm. 5), oder daß das göttliche Denken im menschlichen Denken enthalten ist, daß der *νοῦς Χριστοῦ* Besitz von Menschen ist (1. Kor. 2). Paulus kann sagen, daß Gottes Gerechtigkeit menschlicher Besitz, menschliche Gerechtigkeit ist (2. Kor. 5; Röm. 3). Paulus wandelt in der Heiligkeit und Reinheit Gottes (2. Kor. 1, 12). In der Menschlichkeit des Geistträgers ist Gottes

Wesen enthalten. Göttliches und Menschliches sind für die Geistträger kein Gegensatz mehr.[1]) Im Hebräerbrief gibt es für diese Anschauung ein sehr lehrreiches Beispiel. 12, 10 behauptet er nichts Geringeres, als daß die Menschen durch Gottes Erziehung dahin gebracht werden, an seiner Heiligkeit Anteil zu gewinnen. Er redet von der Heiligkeit Gottes, d. h. von dem, was Gott in ganz besonderer Weise eignet, wodurch er sich von allen andern unterscheidet; und er sagt nicht etwa nur, daß die Menschen eine Heiligkeit wie die seine erreichen oder erhalten sollen, sondern daß sie an seiner Heiligkeit Anteil erhalten sollen, und er sagt das nicht etwa nur von dem Sohn Gottes, sondern von den Söhnen Gottes ganz im allgemeinen. Der Gedanke erinnert an Matth. 5, 48 und Levit. 19, 12, geht aber weit darüber hinaus. Er beweist für den Hebräerbrief deutlich, daß Göttliches und Menschliches nicht unter allen Umständen ausschließende Gegensätze sind, und daß Gottes Geist, wo er im Menschen ist (6, 4; 10, 29), ebenso heilig ist wie in Gott; da ist dann Gottes Heiligkeit im Menschen. Auf diesen Voraussetzungen ruht die Christologie des Hebräerbriefs. Selbstverständlich hat der Hebräerbrief in Jesus den Geistträger gesehn. Diese Voraussetzung darf für alle urchristlichen Denker gemacht werden, und sie ist für den Hebräerbrief aus 9, 14 zu erhärten. Weil Jesus nun der Geistträger ist, darf von ihm behauptet werden, daß er als Mensch Abglanz der Herrlichkeit Gottes, daß sein Wort Gottes Wort ist. Der Geistgedanke bietet für die urchristlichen Denker nicht nur Veranlassung zu religionspsychologischen, sondern auch religionsmetaphysischen Aussagen.

Es wird vielleicht befremden, daß hier das Verständnis von Hebr. 1, 3 mit Hilfe des Geistgedankens gesucht wird.

---

[1]) Vgl. hierzu Lütgert, Der Römerbrief als historisches Problem, S. 39 f.

Man wird einwenden: hier liege keine pneumatische Christologie, sondern eine Mittelwesen-, Hypostasenchristologie vor, hier sei nicht der Inspirationsgedanke, sondern der Inkarnationsgedanke maßgebend. Dem gegenüber ist zu bemerken, im Neuen Testament sind Inspirations- und Inkarnationsgedanke,[1]) pneumatische Christologie und Hypostasenchristologie keine Gegensätze. Im Johannesevangelium ist der fleischgewordene Logos Empfänger des Geistes, und bei Paulus ist Jesus zwar der Schöpfungsmittler, doch wird der Geistgedanke Röm. 1, 3 f. auf ihn angewandt. So ist es auch im Hebräerbrief, auch hier ist Jesus der Schöpfungsmittler, und zugleich handelt er durch ewigen Geist (9, 14). Es ist eine sehr unzulängliche Bewertung dieser Tatsachen, wenn man hier einfach das Nebeneinander zweier Betrachtungsweisen, einer älteren pneumatischen Christologie und einer jüngeren Hypostasenchristologie feststellt und den organischen Zusammenhang zwischen beiden Gedankenreihen leugnet. Das richtige Verständnis ist, daß für die neutestamentlichen Formen der Hypostasenchristologie auch der Schöpfungsmittler oder der Logos das, was er ist, nie anders als durch den Geist ist, daß seine Gottheit Gottes im Geist vermittelte Gegenwart in ihm ist. Daß sein geschichtliches und sein vorgeschichtliches wie nachgeschichtliches Dasein sich nicht dadurch unterscheiden, daß nur in seinem geschichtlichen Dasein Gott im Geist in ihm gegenwärtig ist, sondern dadurch, daß einmal sein Verhältnis zum Geist ein geschichtliches, das andere Mal ein zeitloses, ja übergeschichtliches ist. Augenscheinlich beruht die Möglichkeit der Inkarnationsvorstellung im Neuen Testament darauf, daß der Logos oder Schöpfungsmittler nicht als Inhaber göttlicher Eigenschaften verschiedener Klassen gedacht ist, sondern darauf, daß er als Empfänger des göttlichen Geistes gilt, den ihm Gott

[1]) Vgl. Loofs Dogmengeschichte. 4. Aufl. S. 95 f.

während seines geschichtlichen Lebens im Verlauf einer Geschichte darreicht, in seinem sonstigen Dasein in unmittelbar göttlicher, d. h. übergeschichtlicher Weise. Selbstverständlich können diese Versuche, in den Hintergrund der neutestamentlichen Christologie einzudringen, nur den Wert von Vermutungen beanspruchen, aber diese Vermutungen haben den Wert, daß sie Möglichkeiten eröffnen, wo vom Standpunkt der orthodoxen wie der kenotischen Christologie solche nicht mehr vorliegen. Die Erklärung des Neuen Testaments hat genug darunter gelitten, daß ihr von der orthodoxen oder kenotischen Christologie, mochte sie bejaht oder verneint werden, der Gesichtskreis abgegrenzt, d. h. verengt wurde. Die Vorstellung einer göttlichen Natur, namentlich in ihrer populären Form, darf auf keinen Fall zur Grundlage der Exegese des Neuen Testaments und besonders des Hebräerbriefs genommen werden, dann verdirbt sie alles.[1]) Der Sohn Gottes hat im Hebräerbrief keine göttliche Natur, Gott ist sein Gott, er betet ihn an, und das tut nicht nur der Mensch Jesus, sondern der erhöhte Gottessohn genau so (9, 24; 7, 25). Für den neutestamentlichen Geistgedanken ist es gar keine Schwierigkeit, sondern das Gegebene, daß der, in dem Gott gegenwärtig ist, Gott anbetet (Röm. 8, 26 ff.; Joh. 4, 24). Geistbesitz ist Wesensgemeinschaft und persönliche Gemeinschaft mit Gott zugleich. Dadurch steht der Besitz des Geistes über dem einer göttlichen Natur.

So erweist sich als Ausgangspunkt der Christologie des Hebräerbriefs der Gedanke der Gottessohnschaft Jesu. Aber in welche Zusammenhänge führt nun dieser Gedanke? Windisch vermutet (S. 14), die Person des göttlichen Sohnes als des höchsten Himmelswesens nächst Gott sei dem Verfasser des Hebräerbriefs aus älteren, vorchristlichen Lehrtraditionen, die

[1]) Nicht nur die dogmatische, auch die religionsgeschichtliche Zugrundelegung des Begriffs, wie sie z. B. Windisch bringt, ist irreführend.

dann mythisch zu nennen sind, zugetragen. Er sieht hinter der Christologie des Hebräerbriefs den Christusmythus. Daß vorchristliche Überlieferung im Hebräerbrief wie überall im Neuen Testament hinter der Christologie steht, ist klar. Der messianische Gedanke stammt aus dem Alten Testament. Wieweit Mythen auf die Entstehung des messianischen Gedankens im Alten Testament eingewirkt, und wieweit sie später noch sein Verständnis beeinflußt haben, zu untersuchen ist hier nicht der Ort. Wichtiger als diese Fragen ist meines Erachtens die andere: steht im Mittelpunkt der Christologie des Hebräerbriefs der geschichtliche Jesus? Windisch verneint diese Frage (S. 29), ob Windisch ein Recht dazu hat, läßt sich entscheiden nur durch Beantwortung der anderen Frage: wie verhält sich der Gedanke, Jesus ist der Sohn Gottes, zu dem geschichtlichen Jesus? Die Beantwortung dieser Frage hat ihre große Schwierigkeit, weil beide Begriffe, der der Gottessohnschaft und der des geschichtlichen Jesus sehr verschieden aufzufassen sind und aufgefaßt werden. Es kann sich deshalb hier nur darum handeln, einige Grundlinien zu ziehen, um die urchristliche Auffassung zu verstehen. Da ist nun zweifellos: was die moderne Geschichtsforschung den geschichtlichen Jesus nennt, hat für das Urchristentum kein primäres Interesse gehabt. Dieser Satz gilt nicht nur für Paulus, sondern für das Urchristentum ganz allgemein. Für Windisch und ähnlich so für zahlreiche zeitgenössische Theologen ist der geschichtliche Jesus der „Mensch, der durch seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Wirksamkeit, sein Leiden nachhaltigen Eindruck auf die Zurückbleibenden gemacht hat“ (S. 27) oder der, „der in Galiläa seine messianische Botschaft ausrichtete und vom jüdischen Hohenpriester und römischen Prokurator ans Kreuz gebracht ward“ (S. 29). Für die urchristliche Gemeinde wäre er ganz gleichgültig geworden, wenn sie in ihm nichts anderes hätte sehen dürfen; daß er der Christus, der Sohn

Gottes war, machte Jesus für die Gemeinde wichtig. Der Mensch, der Prediger, der Gekreuzigte, sofern er nur Mensch und nicht der Christus, der Sohn Gottes war, hatte für sie immer nur sekundäres Interesse. Windisch berührt mit dem, was er ausführt, den springenden Punkt nicht. Er spricht etwas aus, dem man an sich ganz zustimmen kann, das aber auch letztlich unwichtig ist, wenn er feststellt, daß dieser Mensch Jesus, den er zeichnet, nicht im Mittelpunkte des Hebräerbriefs steht. Von dem geschichtlichen Jesus mit seinem hohen Menschentum hat man im Urchristentum nicht deshalb erzählt, weil man sich für seine Menschlichkeit, die gewiß jeder Begeisterung wert ist, begeisterte, sondern deshalb, weil man in ihm den Messias und Gottessohn sah und das vielleicht aus sehr andern Gründen. Die gesamte urchristliche Überlieferung von Jesus, soweit wir sie kennen, die Evangelien selbstverständlich, sind an Jesus interessiert, zunächst weil er der Messias, der Sohn Gottes, und erst danach, weil er ein Mensch von so gewaltiger, sittlicher und religiöser Lebendigkeit ist. Die urchristliche und die moderne Verehrung für Jesus setzen an ganz verschiedenen Punkten ein. Deshalb ist es nun aber verfehlt, zu schließen: weil nicht der geschichtliche Jesus, d. h. der geschichtliche Jesus der modernen Auffassung, der Ausgangspunkt der Christologie ist, so ist es eine mythische Vorstellung vom Gottessohn oder Menschensohn oder dergleichen, und demgemäß das Christusbild des Hebräerbriefs mythisch-geschichtlich zu nennen (Windisch S. 29) und seine Wurzeln irgendwo im religiösen Synkretismus der Zeit zu suchen. Im Gegenteil, die urchristliche Vorstellung von Jesus als dem Sohne Gottes ist in ihren Grundzügen durchaus nicht mythisch. Daß Jesus sich selbst für den Gottessohn gehalten hat, darf vorausgesetzt werden; und daß die urchristliche Vorstellung von dem Sohne Gottes vom Geist des geschichtlichen wirklichen Jesus erfüllt und durch-

drungen ist, zeigt sich immer wieder. Die eigentümliche Art, wie Jesus zu seinem Vater stand, spiegelt sich deutlich in der urchristlichen Vorstellung vom Gottessohn. Die Spiegelung ist nicht überall gleich klar, aber die Hauptzüge sind überall deutlich erkennbar. Überall ist der unbedingte Gehorsam Jesu gegen Gott, den er im Kreuz bewiesen und seiner Gemeinde durch sein Leiden eingeprägt hat, grundlegend für die Vorstellung von der Gottessohnschaft. Also wenn der Hebräerbrief in seiner Christologie auch nicht von dem Menschen Jesus ausgeht, wenn auch das Geschichtliche bei ihm in Verbindung mit Metaphysischem erscheint, so ist das Christusbild doch nicht mythisch-geschichtlich zu nennen. Freilich das muß man von vornherein im Auge behalten, das Geschichtliche an der Person Jesu interessiert nie als solches, sondern nur als Stätte der Offenbarung Gottes, nie als nur Zeitliches, sondern als Träger von Ewigem. Das ergibt einen starken Unterschied, nicht nur von der anthropozentrischen Jesusverehrung des modernen geschichtlichen Positivismus, sondern auch gerade von der Mythologie. Alle wirkliche Mythologie verunreinigt die Religion, indem sie das religiöse Interesse spaltet, die Gottheit des einen Gottes verdunkelt und ein anderes Wesen neben Gott stellt. Die Apokalyptik, z. B. des Henoch, enthält Mythologie in diesem Sinne in bedenklichem Maße, der Hebräerbrief nicht. Bei ihm ist die Unterordnung Jesu unter Gott unverkennbar, Gott ist sein Gott im ernstesten Sinne. Über dem Sohn verschwindet der Vater so wenig, daß er vielmehr durch den Sohn nur majestätischer wird. Man sollte nicht einwenden, das sei nur ein relativer Unterschied von der Mythologie. Es ist der religiöse Unterschied gegenüber der Mythologie und darum der entscheidende. Gewiß liegt es bei jeder anschaulichen Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und dem erhöhten Christus nahe, daß sich mythische Vorstellungen eindrängen, ja daß das Ganze

einen mythischen Einschlag erhält. Aber solange die oben aufgezeigte Grenze gegen das Mythische gewahrt bleibt, solange der religiöse Gehalt nicht vom Mythischen verunreinigt ist, sind mythische Elemente, die aus solcher Veranschaulichung folgen, nicht eigentlich belangreich, so gewiß der Gehalt das Entscheidende ist gegenüber der Form.[1])

Es bedarf gewiß religionsgeschichtlichen Umblicks, um die Christologie des Hebräerbriefs zu verstehen. Die Kenntnis der Mittelwesenspekulation ist unentbehrlich. Aber ein Erzeugnis des zeitgenössischen religiösen Synkretismus ist die Christologie des Hebräerbriefs nicht. Nicht aus den allgemeinen Bedingungen des religiösen Lebens im Hellenismus des ersten Jahrhunderts, vielmehr aus dem, was der urchristlichen Frömmigkeit ihre Eigenart gibt, aus dem Geistbesitz, ist sie zu verstehen. Die religionsgeschichtlichen Fragen im engeren Sinne sind im Hebräerbrief nur von untergeordneter Bedeutung.

---

[1]) Der oben aufgestellte Grundsatz über das Verhältnis des Religiösen und des Mythischen steht im Gegensatz nicht nur zu all den Auffassungen, denen die Religion überhaupt ein Erzeugnis des mythenbildenden Denkens ist, sondern auch zu all denen, die zwar noch nicht im Gottesgedanken, aber in der Behauptung einer wesenhaften Einheit des Göttlichen und Menschlichen nur etwas Mythisches sehn können. Wer für den urchristlichen Geistgedanken nur noch ein religionsgeschichtliches Verständnis hat, d. h. zuletzt nur ein Mythologem in ihm sieht, muß selbstverständlich die Christologie des Hebräerbriefs, ja überhaupt die urchristliche Christologie, mythisch-geschichtlich nennen. Daß der urchristtiche Geistgedanke mehr ist als nur ein Mythologem, ist hier vorausgesetzt, mit welchem Recht, wäre an anderer Stelle zu zeigen.

2.

## Der geschichtliche Jesus.

Was der Hebräerbrief vom geschichtlichen Jesus sagt, ist im Grunde wenig genug. Es ist zwar unverkennbar, daß er am geschichtlichen Jesus ein besonderes Interesse nimmt und darin weiter geht als z. B. Paulus. Aber was er an Zügen aus dem geschichtlichen Leben Jesu anführt, ist bald erschöpft. Jesus stammt aus Juda (7, 14), sein Leben liegt noch nicht weit zurück, wohl nur ein Geschlecht von Christen steht zwischen Jesus und dem Verfasser des Hebräerbriefs (2, 3). Er hat als Prediger gewirkt (2, 3), ähnlich wie die Propheten (1, 1). Er hat den Kampf des Lebens hart gekämpft. Der Widerspruch der Sünder richtete sich ganz besonders gegen ihn (12, 3). Schmach legte sich auf ihn (11, 26; 12, 2), er wurde zur Schau gestellt (6, 6), gekreuzigt (12, 2) und damit aus dem Volk Israel ausgestoßen (13, 13). Sein Kreuz stand außerhalb Jerusalems (13, 12). Aber sein Leiden war nicht erzwungen, sondern freiwillig; er hat statt der Freude das Kreuz gewählt (12, 2). Sein Leiden empfand er hart. Es preßte ihm starkes Geschrei und Tränen ab. Es wurde dadurch noch vertieft, daß er den kannte, der ihn vom Tode erretten konnte, und mit ihm im Gebet umging. Aber gerade durch das Leiden, dem er standhielt (12, 2), lernte er den Gehorsam (5, 7).[1] Er machte dieselben Versuchungen dabei durch wie die andern Menschen,

[1] An die Gethsemanegeschichte ausschließlich ist hier nicht gedacht, wahrscheinlich an die gesamte Passion von Gethsemane bis zum Tode (vgl. A. Seeberg z. St.), vielleicht auch schon an frühere Gebetskämpfe Jesu (vgl. Schlatter z. St.). Bei der Beziehung ausschließlich auf Geth=

nur gesündigt hat er nicht (4, 15). Er wurde dadurch mitleidig und barmherzig (2, 17). Er war in allem seinen Brüdern gleich gemacht (2, 17) und hatte an Blut und Fleisch in entsprechender Weise teil (2, 17). Er war zwar tadellos (9, 14), aber er wurde durch Leiden von Gott vollkommen gemacht (2, 10).

Daß der Verfasser des Hebräerbriefs auch noch mehr und anderes an Tatsachen aus dem Leben Jesu beibringen könnte, ist anzunehmen. Aber er bringt sie augenscheinlich nur unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt. Sie stehn alle in nahem Zusammenhang mit dem Priestertum Jesu. Jesu Gottesgemeinschaft und Gottesdienst in ihrer Größe, Eigenart und Bedeutung spiegeln sich in ihnen. Vergleicht man diese Tatsachen mit der sonstigen Überlieferung vom Leben Jesu, so fallen drei Stücke sehr auf: daß Jesus in allem versucht ist ähnlich wie die andern Menschen, daß er den Gehorsam durch Leiden gelernt hat, daß er mitleidig und barmherzig worden ist. Das ist sonst nirgends gesagt. Die für das Heilswerk Jesu grundlegenden Eigenschaften erscheinen hier als erworben, nicht einmal das Mitleid mit den Sündern[1]) ausgenommen. Auf die ethische

---

semane ist das εἰςακουσϑείς schwierig. Wenn Gott hier der heißt, der ihn vom Tode erretten kann, so ist als Hauptinhalt der Bitte Jesu augenscheinlich nicht die Ergebung in Gottes Willen, sondern die Errettung vom Tode gedacht, und dies Gebet Jesu ist jedenfalls nicht bei seiner Gefangennahme, sondern erst bei seiner Auferstehung erhört, wie auch Cremer-Kögel Wörterbuch usw. S. 662 annimmt. Riggenbach (S. 136) hat gewiß recht, daß das εἰςακουσϑείς auf die Auferstehung bezogen nicht ein dem ἔμαϑεν κτλ. untergeordnetes Moment ist. Aber das ist auch nicht zu fordern. Dem προςενέγκας entspricht ἔμαϑεν und εἰςακουσϑείς dem τελειωϑεὶς ἐγένετο κτλ. Die beiden Partizipien sind nicht dem ἔμαϑεν, sondern nur dem ganzen Satz ἔμαϑεν κτλ. καὶ ἐγένετο κτλ. untergeordnet. Auch Windisch sieht, daß man εἰςακουσϑείς dem ἔμαϑεν nicht einfach unterordnen kann.

[1]) Das μετριοπαϑεῖν, das in diesem Zusammenhang vom Hohenpriester erfordert wird, ist eine echt griechische Tugend, die selbst das griechische Alte Testament nicht einmal dem Namen nach kennt, vgl. Riggenbach und Windisch z. St.

„Entwicklung" Jesu richtet der Hebräerbrief stark die Aufmerksamkeit. Das ist durchaus eigenartig im ganzen und im einzelnen. Gewiß erzählen auch die Evangelien, daß Jesus versucht ist, Lukas spricht sogar neben der großen Versuchung von Versuchungen (22, 28). Aber daß Jesus in allem versucht sei, was der Hebräerbrief zweimal stark betont (2, 17; 4, 15), steht sonst nirgends zu lesen. Man mag es in die Versuchungsgeschichte und Erzählungen wie Mark. 8, 32 hineinlegen, aber diese Zuspitzung haben die Berichte der Evangelien eben nicht. Vom Gehorsam Jesu ist in den Evangelien wohl die Rede, aber nicht vom Gehorsam lernen. Auch hier ist die Zuspitzung dem Hebräerbrief eigentümlich. Die Barmherzigkeit Jesu gegen die Sünder zeichnen alle Evangelien mit lebhaften Farben, aber daß er im Kampf mit der Versuchung barmherzig gegen die Sünder geworden sei, steht nirgends in den Evangelien. All diese Gedanken fehlen in den Evangelien, aber sie stehen dafür in deutlicher Abhängigkeit von dem andern Gedanken, daß Gott seinen Sohn erzieht. Am auffälligsten ist beides bei dem Satz, daß Gott seinen Sohn durch Leiden vollendet hat. Vollendet, vollkommen ist er nicht, ehe er durch Leiden und Sterben gegangen ist; erst der erhöhte ist τελειωθείς (5, 9 vgl. 7, 28). So gewiß der erhöhte vollendet ist, ist es der geschichtliche noch nicht. Nun mag man die Eigenart des τελειοῦν im Hebräerbrief noch so stark betonen. Der Weg zum τελειωθῆναι ist nach 5, 7–9 unverkennbar das Gehorsam lernen. Es ist nicht zu leugnen, daß der Hebräerbrief Jesus in den Fleischestagen nicht vollendeten, vollkommenen Gehorsam beilegt. Er lernt den Gehorsam, solange er lebt, er besitzt ihn noch nicht in vollkommener Weise. Dieser höchst bedeutsame und tiefe Gedanke ist gewiß nicht aus den Evangelien geschöpft, ja es ist keine Überlieferung bekannt, aus der er geschöpft sein könnte. Aber er entspricht Mark. 10, 18 dem Wort Jesu: was

nennst du mich gut, keiner ist gut außer einem, Gott. Es ist ein Ruhmestitel des Hebräerbriefes, daß seine Christologie auf der Höhe von Mark. 10 18 steht. Gerade die Hypostasen-Christologie des Hebräerbriefes, der in Jesus den Schöpfungsmittler sieht, und Mark. 10 18 stimmen zusammen.

Noch auffallender werden die angeführten Tatsachen aus dem Leben Jesu, wenn man sie damit vergleicht, daß Jesus der Schöpfungsmittler, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, der Träger des Alls ist. Das Nebeneinander so verschieden gerichteter Aussagen in der Christologie des Hebräerbriefes hat schon Schwegler (nachapostol. Zeitalter II, 287 ff.) als einen Widerspruch, der die ganze Christologie des Hebräerbriefes von innen her auflöst, empfunden. Holtzmann hat Schweglers Gedanken so formuliert: „ein unvermitteltes Nebeneinander von Metaphysik und Historie, ja ein wahrer Hiatus zwischen der spekulativen Konstruktion von oben, die auf den präexistenten, weltschaffenden Sohn, und der geschichtlichen von unten, welche auf das Leben Jesu führt" (nt. Theologie II, 2. Aufl., S. 337), und dies Urteil ist für das Verständnis der Christologie des Hebräerbriefes weithin wirksam geworden. Windisch kritisiert Holtzmann und will von einem Hiatus nicht geredet sehen (S. 118 u. 29). Er urteilt: der Christusglaube des Hebräerbriefes ist von einer Spekulation getragen, die eine geschichtliche Überlieferung in sich aufgesogen hat. Aber andererseits findet Windisch in 5 8 eine ältere Anschauung, die dem geschichtlichen Tatbestand entspricht, durchschimmern, die mit dem mystisch-geschichtlichen Christusbild des Hebräerbriefes nicht recht harmoniert, die der Verfasser aber um ihres religiös pädagogischen Wertes willen nicht preisgab. Also im Grunde ist auch für Windisch die Christologie des Hebräerbriefes eine uneinheitliche Größe, auf der einen Seite steht die Spekulation, auf der andern eine ältere Anschauung. Die Auf-

fassung von Windisch ist nur eine Verfeinerung der von Holtzmann.

Windisch gegenüber ist auf die schon oben berührte Tatsache hinzuweisen: niemand kann beweisen, daß der Gedanke, Jesus habe durch Leiden den Gehorsam gelernt, eine ältere Anschauung ist, die aus der Überlieferung in den Hebräerbrief gekommen ist. Die älteste Form der Evangelienüberlieferung, Markus, redet nicht von einem Gehorsam-lernen Jesu. Daß Jesus durch Leiden den Gehorsam gelernt habe, entspricht nun aber mit vollster Deutlichkeit der Theologie des Hebräerbriefes. Es ist einfach eine Folgerung daraus, daß Gott Jesus als seinen Sohn behandelt hat. Der Verfasser spricht es nach Sprüche 3 12 in 12 5 ff. als eine allgemeine Regel aus, daß Gott seine Söhne erzieht. Ja er macht das ausdrücklich zu einem Kennzeichen für die Echtheit der Sohnschaft (12, 8). Vater sein heißt für ihn erziehn, Sohn sein erzogen werden. Von dieser Regel, die für alle Söhne gilt, macht natürlich „der" Sohn Gottes keine Ausnahme, im Gegenteil, an ihm muß sie sich ganz besonders als giltig erweisen. So legt der Hebräerbrief in die ihm zugeflossene Überlieferung von Jesu Leiden hinein, daß Jesus durch das Leiden gehorchen gelernt habe. Das ist lediglich eine theologische „Vertiefung" des von der Überlieferung „Dargebotenen", aber nicht Weitergabe von Überlieferung. Windisch verwechselt das Ergebnis einer jungen Theologie mit einer älteren Überlieferung. Verfolgt man diese Gedanken weiter, so wird man leicht erkennen, daß auch Holtzmanns Behauptung eines Hiatus nicht zu Recht besteht. Es stehn sich hier nicht spekulative Konstruktion und geschichtliche Tradition, nicht Metaphysik und Historie, sondern zwei verschiedene Formen von Theologie gegenüber, eine Theologie, die sich mit Mittelwesengedanken beschäftigt, und eine Theologie, die sich um den Gedanken einer göttlichen Erziehung bewegt.

Theologie ist beides. Alles, was der Hebräerbrief aus dem Leben Jesu anführt, ist nur deshalb angeführt, weil es ihn „theologisch" interessiert, nicht, weil es nur Tatsache ist. Nicht Tatsachen, die ihm überliefert sind, als solche, begriffene, von seiner Theologie, von seinem Gottesgedanken aus begriffene d. h. ausgestaltete Tatsachen bringt der Hebräerbrief. Das wird ganz deutlich 2, 10; 2, 17; 7, 26. Die Vollendung Jesu durch Leiden ist ihm nicht nur eine Tatsache, sondern etwas, das Gott ziemte. Die Heiligkeit des Hohenpriesters Jesus ziemte uns. Daß Jesus in allem seinen Brüdern gleichgemacht wurde, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester zu werden, war eine Notwendigkeit. Diese *ἔπρεπεν* und *ὤφειλεν* sind die tragenden Grundpfeiler alles dessen, was der Hebräerbrief über den geschichtlichen Jesus sagt. Alles, was er über die Gleichheit Jesu mit seinen Brüdern, über seine Heiligkeit und über seine Vollendung durch Leiden sagt, d. h. also alles, was er über die innere Geschichte Jesu sagt, ist Theologie. Daß der Verfasser des Hebräerbriefes von der Geschichtlichkeit des von ihm Behaupteten überzeugt war, ist selbstverständlich. Aber er spricht diese Gedanken als Theologie aus. Wer Überlieferung weitergibt, hält sich in den Grenzen der Überlieferung, von solch einem Bemühen ist im Hebräerbrief nichts wahrnehmbar. Wer theologisiert, rückt die Tatsachen, die er kennt, in das Licht der Folgerungen, die er aus ihm sicheren Vordersätzen zieht, und dies ist deutlich das Verfahren im Hebräerbrief. Um geläufige, philosophische Sachausdrücke zu brauchen, schöpft der Hebräerbrief die genannten Erkenntnisse nicht a posteriori aus der Erscheinung, sondern a priori aus dem Begriffe, d. h. hier aus den göttlichen Gedanken, die diese Geschichte gestalten, die in dieser Geschichte verwirklicht sind. Denn das ist das Besondere dieser Geschichte, daß in ihr göttliche Gedanken verwirklicht sind. Diese Gedanken nachzudenken,

nicht eine geschichtliche Überlieferung zu untersuchen und weiterzugeben, ist die geistige Leistung des Hebräerbriefes. Sollten diese Darlegungen noch einer Bestätigung oder eines Beweises bedürfen, so sei auf Kap. 11 verwiesen. Dort ist deutlich die Erzählung der Schrift theologisch „vertieft". Der Hebräerbrief „ergänzt" Tatsachen, von denen seine Quelle, die Schrift, kein Wort sagt, auf Grund seiner Theologie; z. B. Henoch wird zum Glaubensbeispiel, obwohl die Schrift nicht das Geringste von seinem Glauben sagt, weil sie von seiner Gottwohlgefälligkeit redet, und diese nach der Theologie des Hebräerbriefes ohne Glauben „unmöglich" ist. Dieses ἀδύνατον liegt auf genau derselben Linie wie das ὤφειλεν von 2, 17 und das ἔπρεπεν von 2, 10; 7, 26, es ist Theologie. Wie mit der Schrift, so geht der Hebräerbrief mit der Überlieferung von Jesus um. Er „erklärt" die Überlieferung und trägt auch nicht das mindeste Bedenken, sie zu „ergänzen". Denn er ist der Überzeugung, damit nur die göttlichen Gedanken, die in dem Leben Jesu verwirklicht sind, in ein helleres Licht zu rücken. Daß er dabei Kongenialität mit der besten urchristlichen Überlieferung von Jesus, ja mit dem, was als Tatsachen auf Grund jener Überlieferung zu erkennen ist, beweist, ist klar, darf aber nicht verhüllen, daß er Theologumena bietet. Gerade das, was er inbezug auf das wirkliche Menschsein Jesu sagt, seine völlige Gleichheit mit seinen Brüdern, sein Barmherzigwerden durch den Kampf mit der Versuchung, seine Heiligkeit usw., seine Erziehung zum Gehorsam, sind Theologumena. Sein Interesse an dem Menschen Jesus ist kein geschichtliches, sondern ein theologisches, man darf sagen spekulatives. Denn jedes Nachdenken göttlicher Gedanken aus ihren Vordersätzen ist Spekulation, mag es sich dabei um Gegenstände der jenseitigen oder der irdisch-geschichtlichen Welt handeln.

Aber wenn nun auch beides, was Holtzmann Tradition und Spekulation nennt, auf den Ehrennamen Spekulation Anspruch hat, wenn die verkannte Theologie ihrer falschen Etikettierung entledigt ist, so ist das Problem, das Holtzmann so scharf formuliert hat, damit noch nicht erledigt. Es könnte zwischen den beiden verschiedenen theologischen Gedankenkreisen, dem, der sich um die Hypostasenlehre und dem, der sich um die Erziehung der Menschen durch Gott bewegt, trotzdem ein Hiatus bestehn. Es ist und bleibt ein Verdienst, daß Holtzmann, auf Schwegler fußend, dies Problem so scharf formuliert hat, daß kein Erklärer des Hebräerbriefes daran vorbeikann. Wie verträgt sich die Gottebenbildlichkeit Jesu mit seinem Gehorsamlernen, mit seinem Versuchtwerden, mit seiner Gleichheit mit seinen Brüdern? Windisch formuliert S. 40: wie verträgt sich das posse peccare, das die Versuchungen voraussetzen, mit seiner göttlichen Herkunft?

Für die Antwort ist zunächst daran zu erinnern, daß für den Hebräerbrief der Mensch eben nicht der Maßstab des Menschlichen ist. Der Mensch ist ihm sündig, und damit ist gegeben, daß ihm der Mensch nicht der Maßstab für das Menschliche, auch nicht für das Menschliche an Jesus ist.[1]) Schwach sein, versuchlich sein, kämpfen, lernen müssen ist für den Hebräerbrief menschlich, aber sündigen ist Schuld. So ist Jesus Mensch nur als der sündlose. Untadelig war er, als er sich Gott darbrachte (9, 14), in allen Versuchungen war er ohne Sünde (4, 15). Sein echtes Menschsein schließt Sünde nicht ein, sondern aus. Es ist ein anderes Gehorsam lernen und vollendet werden, barmherzig und treu werden als sonst, da die Sünde nicht Voraussetzung ist. Muß er auch den Gehorsam lernen,

[1]) Das ist auch eine theologische, „spekulative" Beurteilung. Sie macht den göttlichen Gedanken vom Menschen, nicht den vorliegenden Tatbestand des Menschenlebens zum Maßstab des Menschen.

so war er doch nie vorher ungehorsam. Ausdrücklich sagt der Hebräerbrief, daß er den Gehorsam mit in die Welt brachte, daß der Wille, durch den er seinen Leib darbrachte, in ihm nicht später erwuchs, sondern von Anfang an vorhanden war (10, 5 ff. namentlich 10, 10). Die Liebe zum Samen Abrahams, das helfen wollen ist nicht erst, seitdem er Blut und Fleisch hat, in ihm lebendig, es ist die Voraussetzung dafür, daß er Blut und Fleisch erhielt (2, 14 ff.). Brüderlichkeit hat er nicht erst als Mensch gelernt, vermöge seiner Brüderlichkeit wurde er Mensch. Wie sich beides verbindet, gehorsam sein und Gehorsam lernen, barmherzig sein und barmherzig werden, sagt der Verfasser nicht. Aber wer geistige, nicht naturhafte Vorstellungen von solchem geistigen Besitz hat, weiß, daß niemand hier über lernen und werden hinwegkommt, solange er lebt. Denn geistiger Besitz von solcher Bedeutung wird nie anders als in Selbstüberwindung besessen. Gerade Barmherzigkeit, Treue, Gehorsam im Vollsinne können kein gewohnheitsmäßiger Besitz des Menschen sein. Als gewohnheitsmäßiger Besitz haben Treue usw. gewiß denselben Nutzwert, aber nicht denselben sittlichen Wert, und hier handelt es sich allein um den sittlichen Wert.[1])

Zwischen Sündlosigkeit und Versuchtwerden besteht für den Hebräerbrief durchaus kein Widerspruch. Bornhäuser (Theologische Studien, M. Kähler dargebracht S. 172) sagt zwar: „Versuchung liegt nur vor, wo der versucherische Reiz irgendeine, wenn auch noch so minimale oder momentane Bewegung zur gottwidrigen Entscheidung hin hervorruft" (S. 72). Ähnlich urteilt Windisch (S. 40). Demgegenüber ist nur darauf hinzuweisen, wie der Hebräerbrief das Kämpfen Jesu beschreibt. 5, 7 ff., wo er das Gehorsam lernen Jesu schildert, gestattet

---

[1]) Im übrigen vgl. das über τελειοῦν (S. 56) Ausgeführte.

einen Rückschluß auf die Sündlosigkeit Jesu in seinen Versuchungen. Jesu Kämpfen ist Gebet. Weil er nicht sterben will, weil er dieselbe Todesfurcht empfindet, wie alle Menschen sie nach 2, 15 haben, während Gott sein Sterben will, betet er zu dem, der ihn vom Tode erretten kann. Sein Beten ist ein Darbringen von Gebeten, d. h. ein Opfern. Hier ist wirkliches versuchtsein. Hier ist eine wirkliche Bewegung seines Willens zur gottwidrigen Entscheidung. Er mag nicht sterben. Aber hier ist keine Sünde. Denn gleichzeitig opfert er Gott wirklich, wendet er sich Gott zu. Denn er betet.[1]) Durch die Versuchung zum Gebet getrieben werden ist Sündlosigkeit in der lebendigen Wirklichkeit der Versuchung. Denn, wo Gebet, echtes Gebet ist, ist Gemeinschaft mit Gott und keine Sünde. Gewiß ist das „nur" Sündlosigkeit als tathafte Hingabe an Gott, nicht Sündlosigkeit als Natureigenschaft. Aber wer weiß, was Sündlosigkeit ist, wird etwas so Ungeistiges wie eine Natureigenschaft nicht dafür ansehn und an einer tathaften Hingabe nichts vermissen. Auch hier steht wie bei der Vorstellung vom Gehorsam, der Barmherzigkeit und Treue Jesu der Geistgedanke, nicht der Naturbegriff hinter dem, was der Hebräerbrief aussagt. Freilich, wo so gebetet wird, wie Jesus nach Hebräerbrief 5, 4 ff. betet, ist alles äußere der Gemeinschaft mit Gott erschüttert. Aber Gott verlangt das Sterben am Kreuz von seinem Sohn, er bricht damit alle äußere Gemeinschaft des Helfens und Gebens ab. Damit ändert sich auch die Art, wie der Sohn seine Hingabe an den Vater bewährt. Sie zieht sich zurück auf ihr allerinnerlichstes, auf die Hingabe im Gebet um Errettung, das zugleich Opfer an Gott ist. Sein

[1]) Wird die Magnetnadel durch Stoß aus ihrer Gleichgewichtslage gebracht, so schwingt sie so um ihre Nordsüdlage, daß sie genau so weit nach rechts wie nach links ausschlägt. Sie zeigt dadurch, daß sie nie aufhört, der Wirkung der Erdpole zu unterliegen, auch wenn sie durch äußeren Stoß aus der reinen Nordsüdrichtung gebracht wird.

Gehorsam wird kämpfender, lernender, betender Gehorsam und erreicht damit seine höchste Steigerung als Gehorsam. Betend gibt er sich Gott hin und steht damit über sich selbst und seinen Neigungen, wie der, der ruft: ich glaube, hilf meinem Unglauben! über seinem Unglauben steht. Eine Überwindung der Versuchung ohne Gebet sollte man von Jesus nicht erwarten. Gott ist sein Gott, und nur im adhaerere Deo und der Selbstüberwindung, nicht, indem er sich in sich selbst abschließt, ist er gut. Aber so ist er wirklich ohne Sünde. Das heißt Versuchung erleiden und doch über ihr stehn.

Nun erhebt sich aber die Frage: sind eine Sündlosigkeit, Barmherzigkeit, ein Gehorsam tathafter Selbstüberwindung nicht menschlich und ungöttlich? göttliche Güte ist doch in sich vollendet und keiner Vollendung mittelst äußerer, erziehender Einwirkungen fähig noch bedürftig. Dem gegenüber sei zunächst daran erinnert, daß es sich bei Jesus gar nicht um göttliches Gutsein handelt. Gott gehorcht nicht, aber der Sohn Gottes ist gut nur im Gehorsam. Der Sohn Gottes ist kein Gott neben Gott. Er ist, was er ist, vom Vater her. Hat er Herrlichkeit, so ist sie Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, hat er göttliches Wesen an sich, so ist er ein Abbild Gottes, verdankt ihm die Welt ihr Dasein, so hat sie Gott durch ihn gemacht usw. Und dies Verhältnis zwischen Gott und ihm ist ein persönliches, sittliches, d. h. eben Gehorsam und damit auf seinen Höhepunkten Selbstüberwindung. Prädikate wie Ewigkeit, Göttlichkeit können dem Sohne nicht so beigelegt werden wie dem Vater, sonst hebt man das Sohnsein des Sohnes und das Vatersein des Vaters auf. Weil der Hebräerbrief Jesu Gottessohnschaft beilegt, kommen ihm die Hoheitsprädikate: Abglanz der Herrlichkeit usw. zu und doch zugleich Gehorsam lernen usw. Wie der Hebräerbrief die Ewigkeit des Sohnes gedacht hat, ist schwer zu sagen, jedenfalls nicht nur als End-

losigkeit des Seins nach vorwärts und rückwärts, wie sie nach 7, 3 Melchisedek, das Gegenbild des Sohnes, besitzt, der keinen Anfang noch Ende der Tage hat. Dem Sohne Gottes eignet nicht nur ein unzerstörbares Leben (7, 16), ausdrücklich werden (1, 12) auf ihn die Worte aus Ps. 102 übertragen: sie werden verwandelt, du aber bist derselbe. Ewigkeit im Sinne der Unveränderlichkeit, der Identität mit sich selbst wird ihm beigelegt. Aber wenn von Geistigem, nicht Naturhaftem die Rede ist, wird das nicht jene tote Identität mit sich selbst sein, die die bloßen Dinge heben, sondern die lebendige, die sich im Gegensatz selbst behauptet. Kähler hat dies (Dogmatische Zeitfragen. 1. Aufl. 2. Heft. S. 307) so formuliert, daß er die Kraft unauflöslichen Lebens in sich und das sterbensfähige Blut und Fleisch an sich trug. Damit wären Blut und Fleisch allein, was ein Lernen und Werden des Gottessohnes ermöglicht und erheischt. Von da aus läßt sich wohl 5, 7 ff. verstehn, wo von den Tagen des Fleisches Jesu gehandelt wird, aber nicht 2, 17 ff. Denn das *κατὰ πάντα ὁμοιωθῆναι* von 2, 17 umfaßt wahrscheinlich schon die Annahme von Blut und Fleisch, bedeutet also nicht nur das Leiden und die Kämpfe, die der ausstand, der Blut und Fleisch besaß. Ist aber 2, 17 so zu verstehn, daß die Gleichmachung mit den Brüdern, die Anteilnahme an Blut und Fleisch einschließt, so ist schon dies geschehn, damit der Sohn barmherzig und treu als Hoherpriester würde, d. h. schon vor der Annahme von Blut und Fleisch und abgesehn von ihr ist der Sohn des bedürftig und fähig, barmherzig und treu als Hoherpriester zu werden. Das scheint mir wegen des Wortlautes von 2, 17 gemeint, obwohl es sehr auffällt. Es schließt aber die Ewigkeit des Sohnes deshalb nicht schlechthin aus, weil die Barmherzigkeit und Treue, die er im Kampf mit der Versuchung erlangt, nur die Vollendung dessen ist, was er schon in die Welt hineinbringt. Der Kampf mit der Versuchung

läßt nichts schlechthin Neues in ihm entstehen, er vollendet nur qualitativ das Vorhandene. Ein Werden aber muß die Ewigkeit des Sohnes immer einschließen, sonst ist er nicht mehr als Sohn gedacht, der vom Vater her ist, was er ist. Dies ewige Werden erscheint in dem geschichtlichen Lernen und Werden. Natürlich ist ewiges Werden ein formaler Widerspruch. Aber die Lebendigkeit geistigen Lebens läßt sich ohne solche formalen Widersprüche nie aussprechen. Dergleichen liegt in den Notwendigkeiten menschlichen Aussprechens begründet.

Damit ergibt sich nun die Antwort auf Holtzmanns Behauptung von dem Hiatus in der Christologie des Hebräerbriefes. Ohne einen formalen Widerspruch läßt sich die lebendige Geistigkeit des Gottessohnes nie denken; ein solcher Widerspruch entsteht nicht erst durch die Verbindung der Aussagen über den Gottessohn mit denen über den geschichtlichen Jesus. Man faßt schon den Begriff des Gottessohnes falsch, wenn man den Widerspruch ganz aus ihm tilgt. Ein Wesen, das Gott heißt und doch Gott zu seinem Gott hat, ist nicht ohne Widerspruch in sich. Aber damit ist nicht etwa nur der Denkfehler, den Holtzmann der Verbindung der Begriffe Gottessohn und geschichtlicher Jesus vorwirft, schon eine Stufe höher in dem Begriff des Gottessohnes aufgezeigt. Es ist vielmehr in der lebendigen Geistigkeit, die dem Wesen des Gottessohnes als solchen eignet, die Grundlage für die lebendige Geschichtlichkeit, die dem Sohne Gottes in seinen Fleischestagen eignet, herausgestellt. Natürlich birst das, was der Hebräerbrief über den geschichtlichen Gottessohn sagt, in zwei unverbindbare Teile auseinander, wenn man schon dem, was der Hebräerbrief über den Sohn Gottes sagt, seine innerste Lebendigkeit und damit seine tragende und zusammenhaltende Kraft genommen hat. Zwischen dem Hypostasenbegriff des Hebräerbriefes und seiner Darstellung von Jesus als dem sittlich lebendigen, sich selbst

überwindenden Menschen muß ein Hiatus aufklaffen, wenn man schon den Hypostasenbegriff unzulänglich erfaßt. Deshalb ist oben auf die Eigenart des Hypostasenbegriffs im Hebräerbrief hingewiesen und gezeigt, daß er vom Geistgedanken aus verstanden werden muß. Das Denken des Hebräerbriefes ist, eben weil es einen wirklichen Geistgedanken enthält, viel weniger starr, viel lebendiger, reicher, beweglicher als bei Holtzmann und nicht nur bei ihm herauskommt.

Was der Hebräerbrief über den geschichtlichen Jesus sagt, ist aber mit dem, was er über das sittliche Werden des Gottessohnes sagt, noch nicht erschöpft. Es ist auch die Notwendigkeit dieses sittlichen Werdens des Gottessohnes noch nicht begründet, wenn der Gedanke eines Hiatus zwischen den Begriffen Sohn Gottes und geschichtlicher Jesus abgewehrt ist. Das sittliche Werden des Gottessohnes ist nur ein Ausschnitt aus dem Dienst, den der Sohn seinem Gott darbringt. Unter diesem Gesichtspunkt erst läßt sich alles abschließend verstehn, was der Hebräerbrief über die Geschichte Jesu bringt. Weil Jesus Gott dient und das Wirken Gottes in der Welt vermittelt, steht er in Vergleich mit den Propheten (1, 1), mit Moses (3, 1 ff.), mit den Engeln (2, 2; 1, 14). Deshalb ist auch die Treue Jesu gegen Gott hervorgehoben (3, 2. 5); wenn auch der Sohn dem Diener gegenübergestellt wird (3, 5), so ist doch klar, daß vom Sohn nicht minder Treue verlangt wird als vom Diener, nur andersartige Treue. Auch die Bezeichnung Jesu als Bote (3, 1) weist in dieselbe Richtung. Wenn das Verhalten des Sohnes zum Vater Dienst genannt wird, so muß man sich klar machen, daß hier Gottesdienst gemeint ist, und also die persönliche Hingabe die Hauptsache ist. Die Erfüllung irgend einer einzelnen, sachlich umgrenzten Aufgabe ist nicht gemeint. Freilich heißt Jesus *λειτουργός* (8, 2; vgl. 8, 6), freilich bringt er ein Opfer dar. Aber es wird sich zeigen, daß nicht die sach-

liche Leistung, sondern die persönliche Hingabe in dieser λειτουργία, in diesem Opfer trotz des gegenteiligen Anscheins die Hauptsache ist. Weil es sich um die persönliche Hingabe an Gott handelt, ist das Verhältnis zwischen Gott und Jesus nie nur ein dienstliches, durch die sachliche Aufgabe, die zu leisten ist, bestimmtes. Jesus gehorcht freilich, aber Gott erzieht ihn dazu (5, 7 im Vergleich mit 12, 5). Deshalb legt der Hebräerbrief Wert darauf, daß Jesus nicht der θεράπων im Hause Gottes ist, sondern der Sohn, nicht der mit bestimmter Dienstleistung Beauftragte, sondern der, der dem Hause gegenüber das Recht einer freien Verfügung hat, wie der Sohn im Vaterhause (3, 5). Der Ausdruck Dienst darf also nicht gepreßt, noch weniger beliebig ausgedeutet werden.

Als Diener Gottes glaubt Jesus wie seine Brüder (2, 13; 12, 2) [1], der Hebräerbrief geht sogar soweit, Jesu Gottesfurcht beizulegen. Der Gedanke ist zwar höchst auffallend, aber 5, 7 sicher ausgesprochen, wie namentlich Riggenbach gezeigt hat.[2]) Das Wort εὐλάβεια, mit dem der Hebräerbrief Jesu Gottesfurcht bezeichnet, bedeutet eine besondere Art von Furcht, ursprünglich die Furcht, die aus der Gewissenhaftigkeit folgt, deshalb vorzugsweise Furcht vor Gott und die Furcht nicht des Gottlosen, sondern des Frommen. εὐλαβής ist terminus technicus für den nach jüdischer Art Frommen, wie aus dem Sprachgebrauch des Lukas hervorgeht. Für diese jüdische Art von Frömmigkeit ist eben die Furcht vor Gott wesentlich und kennzeichnend. Gerade als Hauptstück der jüdischen Frömmigkeit ist εὐλάβεια Furcht vor Gott. εὐλάβεια ist mehr als Scheu. Luthers feine Verdeutschung der Vulgataübersetzung pro sua

---

[1]) Näheres unten S. 64.

[2]) Es ist lehrreich, die Geschichte der Erklärung dieser Stelle zu verfolgen. Gerade die Verschiedenartigkeit der Versuche, dem Gedanken zu entgehn, daß Jesus Gottesfurcht gehabt habe, spricht gegen sie. Das Material bieten Riggenbach, Windisch, B. Weiß.

reverentia, „weil er Gott in Ehren hatte", ist eine erhebliche Abschwächung. Riggenbachs „Ehrerbietigkeit" (S. 30) ist auch nicht stark genug. Was εὐλάβεια ist, zeigt am besten 12, 28. Dort ist deutlich: zum Gottesdienst gehört immer Furcht, auch der, der Gottes Reich empfängt und im Dank dafür Gott dient, ist Gott wohlgefällig nur, wenn er εὐλάβεια und δέος hat. Besagt schon diese Zusammenstellung viel, so noch mehr die Fortsetzung: denn auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer. Das sollen sich die Christen und gerade sie gegenwärtig halten, daß Gott ein verzehrendes Feuer ist. Das ist εὐλάβεια καὶ δέος. In diesem Sinne hat auch Jesus εὐλάβεια gehabt.[1]) Daß er sie immer gehabt hat, ist im Hebräerbrief nicht ausgesprochen; ob es gemeint ist, steht dahin. Jedenfalls hat er in dem Beten, von dem 5, 7 ff. erzählt, Gottesfurcht bewiesen. Durch das Bild von dem verzehrenden Feuer wird die Unwiderstehlichkeit des göttlichen Richtens dargestellt. Im Kampf mit der Versuchung hält sich Jesus die Unwiderstehlichkeit des göttlichen Richtens gegenwärtig. Während er den Trieb zum Leben, der Gottes Willen entgegenstand, unter starkem Geschrei und Tränen betend Gott opferte, während er sich selbst zum Gehorsam zwang, fürchtete er den unwiderstehlichen Richter. Solange dieser Trieb, der Gottes Willen entgegenstand, in ihm vorhanden war, entsprach Furcht dem, was zwischen Gott und ihm geschah. Jesu Gottessohnschaft darf man nicht dagegen geltend machen, daß er sich Gottes Richten gegenwärtig hielt.

[1]) Voraussetzung bei alledem ist, daß Gottesfurcht nichts Minderwertiges, Knechtisches ist. Die paulinischen und johanneischen Gedanken über die Furcht sind im Hebräerbrief nicht ausgesprochen und nicht einfach vorauszusetzen. Die Exegese von Hebr. 5, 7 wird nur dann zu einer richtigen Fassung von εὐλάβεια kommen, wenn sie sich von diesen paulinischen und johanneischen Gedanken frei macht. Sie liegen im Hebräerbrief nicht vor, im Gegenteil fern, sind auch durchaus nicht allgemein urchristlich wie Matth. 10, 28, vgl. Luk. 12, 5; 1. Petr. 1, 17 und Phil. 2, 12 zeigen. Vgl. im übrigen Lütgert, Die Furcht Gottes in der Kähler-Festschrift.

Der Hebräerbrief sagt ausdrücklich, obwohl er Sohn war, lernte er durch Leiden Gehorsam. Er ist sich bewußt, an dieser Stelle etwas Auffallendes, nichts Selbstverständliches von Jesus zu behaupten. Das sollte davor warnen, Gedanken aus seinen Worten herauszulesen, an denen gar nichts Auffallendes mehr ist.

Weil Jesus Gott dient, leidet er. Auf dem *πάσχειν* liegt ein starker Ton (2, 18; 5, 8; 9, 26; 13, 12). Der Hebräerbrief denkt dabei nicht nur an die Qual des Kreuzes, schon an den Widerspruch der Sünder (12, 3), an die Ausstoßung aus Israel (13, 12), die Schande des Kreuzes. Jesus steht dem passiv gegenüber (12, 3) *ὑπομένει*. Doch wichtiger ist die Passivität Jesu Gott gegenüber. Jesus vollendet sich nicht selbst, Gott vollendet ihn (2, 10) und das auf einem Wege, auf dem Jesus sich leidend verhält. Dem entspricht, daß auch Jesus unter die Regel fällt, daß man Priester nur durch göttliche Berufung wird (5, 1 ff.). Es ist lehrreich, daß der Hebräerbrief bei dem Sohne Gottes dies nicht für überflüssig hält, sondern nachweist. Alles, was der Sohn ist, ist er durch den Vater. Das ist nicht nur der geheimnisvolle Hintergrund seines Daseins, wie in einer Trinitätslehre, in der die notiones personales undeutlich geworden sind. Es erscheint mit erschütternder Deutlichkeit in der Geschichte des Gottessohnes, die der Hebräerbrief aufzeigt. Gott handelt an ihm; Gott handelt nicht nur durch ihn, so daß Jesus groß dasteht als der, der im Namen und der Kraft Gottes handelt. Gott handelt an ihm, so daß Jesus Gottes Handeln erleidet, ja unter ihm leidet. Starkes Geschrei und Tränen preßt es ihm ab, daß Gott ihn Gehorsam lernen läßt und ihn durch Leiden vollendet. Freilich, Jesus leidet nicht widerwillig. Im Gegenteil, er hat selbst statt der Freude das Kreuz gewählt (12, 2).[1] Er bringt sich

[1]) Die *προκειμένη χαρά* in 12, 2 ist wohl wie der *προκειμένος ἀγών* in 12, 1 in der Gegenwart zu suchen. Dann bedeutet *ἀντί* nicht: „für“,

selbst Gott dar (9, 14). Er ist nicht nur Opfer, sondern Priester und Opfer zugleich. Aber der Schmerz des Leidens unter Gott bleibt ihm nicht erspart. Fraglos ist die Aktivität Jesu in seiner Passion stark beleuchtet. Betend erleidet er die Versuchung (5, 7 ff.). Auch in dem Aushalten von 12, 2, 3 steckt Aktivität. Jesus ist nie nur passiv. Gerade die Vorstellung von einer Erziehung Jesu durch Gott schließt eine bloße Passivität Jesu aus. Erziehung ist Lenkung, Erweckung der Aktivität des, der erzogen wird. Bloße Passivität, die auf den Willen des, der erzieht, nicht eingeht, ist Widerstand gegen die Erziehung, Abwehr der Erziehung. Aber so gewiß Jesus Gott gegenüber nicht nur passiv ist, lohnt es sich doch gegenüber der heute ziemlich allgemein betonten Aktivität Jesu in seiner Passion, die Passivität Jesu, die der Hebräerbrief mit dem starken Schreien und Weinen Jesu so grell malt, hervorzukehren. Der Verfasser des Hebräerbriefes kennt Märtyrer. Die Erinnerung an sie ist ihm ein Heiligtum. Ihre Pflege legt er der Gemeinde ans Herz (13, 2). Aber er zeichnet an Jesus durchaus keinen Märtyrerenthusiasmus, der das Martyrium als solches liebt, wie er z. B. an Ignatius deutlich wird. Er stellt nicht einmal ein Lamm dar, das seinen Mund nicht auftut, sondern den, der laut schreit und weint, d. h. den, der unter Gott leidet. Von Heroismus und Selbstherrlichkeit der sittlichen Persönlichkeit ist möglichst wenig zu sehen. Aber, was Gehorsam ist, wird hier offenbar. Gottes Majestät geht über dem Bild dieses Menschen, der unter Gott leidet, für den Betrachter gewaltig auf. Mit dem Leiden unter Gott hängt

---

sondern: „an Stelle“. Der Verzicht auf die Freude fällt nicht in die Präexistenz, sondern nach dem Zusammenhang, der von dem geschichtlichen Jesus redet, in das irdische Leben. Die χαρά ist die Seligkeit einer ruhigen Gemeinschaft mit Gott, die der Sohn hätte haben können und hatte, ehe er den Weg zum Kreuz einschlug.

Jesu Furcht vor Gott zusammen. Wer unter Gott leidet, fürchtet ihn.

Weil Jesus Gott dient, stirbt er. Sein Tod ist ein wirkliches Sterben, freilich ein einzigartiges: er hat sich durch ewigen Geist tadellos Gott dargebracht. Die Selbstdarbringung ist nicht auf den Tod zu beschränken [1]), sondern im Tode und himmlischen Wirken des Erhöhten zu sehen. [2]) *πνεῦμα αἰώνιον* kann nur den Geist Gottes bezeichnen, der in Jesu als dem Christus wirksam ist. Riggenbachs (S. 266, Anm. 32) Unterscheidung dieses Geistes von dem sein Personleben als Gottessohn begründenden Geiste scheint mir nicht glücklich. Denn dies ist eben Gottes Geist und kein anderer. Wie sollte einem andern Geist zudem die Ewigkeit beigelegt werden? Als Geistträger und nur als solcher vermochte Jesus Gott ein Opfer darzubringen, das sich über die Sphäre des Fleischlichen (*δικαιώματα σαρκός* V. 10), des mit der Hand gemachten, diesseitigen Heiligtums (V. 11) erhob und eine ewige Erlösung bewirkte (9, 12). Die pneumatische Art seiner Darbringung zeigt sich auf ihren beiden Stufen. Das Sterben Jesu war pneumatisch; in seiner Freiwilligkeit wie in der Völligkeit seines Gehorsams war es nicht im Fleische begründet. Jesu Erscheinen im Himmel war pneumatisch. Nur der Geistträger besaß die Möglichkeit, durch die Himmel zu schreiten und vor Gott zu treten. Wenn man nur den metaphysischen Charakter des Selbstopfers Jesu, daß er seine Tötung herbeiführend sie überlebte (Windisch), nicht den sittlichen Charakter desselben (B. Weiß) vom Geist ableitet, so ist das die Entgegensetzung des Metaphysischen und Sittlichen, die so oft in den neutestamentlichen Geistgedanken hineingetragen wird, aber ganz

---

[1]) Gegen B. Weiß und alle von ihm aufgezählten auch Windisch.

[2]) Mit Schlatter, Riggenbach, Kähler. Die ausführliche Begründung siehe S. 66.

abwegig ist. Daß Jesus seine Tötung selbst herbeiführt, ist selbstverständlich eine sittliche Leistung. Daß Jesus seine Tötung, die er selbst herbeiführt, überlebt, kann nicht auf der Ewigkeit seines Wesens beruhen. Dann wäre er gar nicht wirklich gestorben, hätte nicht sich selbst, sondern nur sein Blut und Fleisch geopfert. Der Geist darf nicht als ein Naturbestandteil Jesu oder gar als seine „wieder wirksam werdende göttliche Natur" (Windisch S. 15) gedacht werden. Dann verliert man die Vollständigkeit des Sterbens Jesu. Man muß auch hier wieder über die Naturbegriffe fort zum Geistgedanken, zum echten Geistgedanken durchdringen. Der Geist steht hier Jesu genau so selbständig gegenüber wie den Menschen überhaupt. Der Geist ist Besitz des Menschen nur so, daß er den Menschen erst besitzt, Wesensbestandteil des Menschen nur so, daß der Mensch sein Wesen ihm unterstellt. Aber dann, wenn der Mensch sich dem Geiste und seinem Antriebe hingibt, ist der Geist im Menschen und gibt dem Menschen Ewigkeit über den Tod hinweg. Der Geist darf nicht als Kraft gedacht werden, damit verkürzt man seine Heiligkeit. Der Geist wirkt freilich Kraft im Menschen, aber nur in dem, der ihn heilig hält. Der Mensch und der Geist haben kein naturhaftes Verhältnis zueinander (10, 29). Das alles gilt selbstverständlich auch für Jesus. Auch zu ihm hat der Geist ein geistiges, nicht naturhaftes Verhältnis. Jesus bringt sich im Geiste Gott dar, d. h. er ist dem Antrieb des Geistes gehorsam, indem er stirbt, und der Geist macht deshalb seine Darbringung an Gott zu einer ewigen, sich nie erschöpfenden, sondern bleibend wirksamen (vgl. Gal. 6, 8).

Daß für den Hebräerbrief Jesus, nicht nur Jesu Blut und Fleisch, sondern er selbst wirklich und ganz und gar gestorben ist, beweist zum Überfluß 13, 20, wo es ausdrücklich heißt, daß Gott ihn aus den Toten heraufgeführt hat. Diese Stelle ist

nicht eine gelegentliche, versprengte Erwähnung der Auferstehung, wie Holtzmann (neut. Theol. 2. Aufl. II, 327) urteilt, sondern die Grundlage für die Auslegung von Stellen wie 7, 16. 23. Daß Jesus die Kraft unzerstörbaren Lebens hat, gilt nur deshalb, weil Gott ihn von den Toten auferweckt. Auch hier muß man sich wieder hüten, den Naturbegriff zugrunde zu legen, um sich nicht das Verständnis der Aussagen des Hebräerbriefes zu verschließen. Die Kraft des unzerstörbaren Lebens Jesu ist dasselbe wie der ewige Geist von 9, 14. Sie muß genau wie dieser aus dem Verhältnis Jesu zu Gott begriffen werden. Sie ist so wenig wie jener eine Art Naturausstattung Jesu, eine einmalige Gabe Gottes an seinen Sohn, die ihm in der Ewigkeit verliehen ist und seine Natur konstituiert hat,[1]) in deren Besitz er nun ein für allemal ein in sich abgeschlossenes Dasein führt. Die Kraft unzerstörbaren Lebens ist wohl an sich reine Ewigkeit, daher übergeschichtlich. Aber sie ist in die Geschichte des Gottessohnes hineingezogen wie sein gesamtes Wesen und tritt unter die Bedingungen des geschichtlichen Daseins, das der Vergänglichkeit unterliegt. Sie wird zur Gabe, die Gott seinem Sohne im Verlauf einer Geschichte darreicht. Durch diese Gabe erhebt ihn Gott schließlich wieder zur Übergeschichtlichkeit des Daseins, zu einem Dasein, das der Vergänglichkeit nicht unterworfen ist. Der Einwand liegt nahe: das Wort „Kraft" spricht aber für eine Art Naturausstattung, besonders in Verbindung mit „unzerstörbaren Lebens". Dem gegenüber sei daran erinnert, daß der Hebräerbrief Jesu Wesen von vornherein unter den Gesichtspunkt des Abglanzes und Abbildes gestellt hat und damit nicht unter den Gesichtspunkt der Selbständigkeit und Abgeschlossenheit in sich, sondern unter den der Abhängigkeit von Gott und der Offenheit für Gott. Der formale

---

[1]) Das zu betonen scheint mir gerade gegenüber Riggenbach, S. 266, Anm. 32 wichtig. Vgl. hierzu das unten S. 59—61 Gesagte.

Widerspruch zwischen beiden Sätzen: Jesus eignet Kraft unzerstörbaren Lebens, und: Jesus ist durch Gott von den Toten heraufgeführt, soll nicht geleugnet werden, so wenig wie der oben genannte formale Widerspruch. Aber unverkennbar ist in der Christologie des Hebräerbriefes der übergeordnete Gesichtspunkt stets der: Jesus von Gott aus, als Gottes Sohn und Abglanz anzusehen, nicht Jesus als in sich abgeschlossene Persönlichkeit aus sich selbst zu verstehn. ὑπόστασις im Sinne eines quod per se subsistit ist Jesus im Hebräerbrief durchaus nicht. Auch solche Stellen wie 13, 8; 10, 12: er hat sich zur Rechten Gottes gesetzt, sind von 13, 20 aus zu verstehn. Daß sich jemand ungerufen an Gottes Seite setzt, ist für den Hebräerbrief gänzlich ausgeschlossen. Ausdrücklich führt der Hebräerbrief die Worte aus Ps. 110 an, mit denen ihn Gott dazu auffordert. Damit führt er ihn aus den Toten herauf. Gerade auf diese Anrede Gottes legt der Hebräerbrief Wert (5, 10). Der Vater krönt den Sohn mit Herrlichkeit und Ehre (2, 9). Windisch rechnet mit der Möglichkeit, aus dem Hebräerbrief einen Mythus zu erschließen, nach dem sich Jesus unmittelbar vom Kreuz mit seinem Blut in den Himmel schwang (S. 74). Aber solch eine Vorstellung mag in einem Mythus vorkommen, innerhalb der Christologie des Hebräerbriefes ist sie unmöglich. Daß in der Symbolik des Priestertums Jesu die Auferstehung ignoriert sei, bemerkt Windisch mit Recht (S. 74). Schlatter begründet es (neut. Theol. II, S. 447) damit, daß der Auferstehungsgedanke nicht ausdrückt, was in der Richtung auf Gott aus seinem Tode entsteht. Aber als Voraussetzung für ein himmlisches Wirken des am Kreuz wirklich gestorbenen ist für den Hebräerbrief die Auferweckung gar nicht zu entbehren.

Der Gottesdienst Jesu, sein Gebet, seine Gottesfurcht, sein Leiden, sein Sterben, seine Auferweckung ergeben ein gewaltiges, erschütterndes Bild. Ein Mensch, der sich Gott opfert, dabei

weint und laut schreit, Gott fürchtet, das ist der Sohn Gottes. Der furchtbare Ernst des Endes Jesu, seine tiefe Erniedrigung sind hier mit einer Wucht aufgedeckt, daß selbst die Leidensgeschichte des Markus sie nicht überbietet, die nur ein Wort des Gekreuzigten gibt, seine Klage über seine Gottverlassenheit. Es ist ein Gottesbild von eiserner Härte, das dem Leser entgegentritt. Aber dies ist das Bild von Gott, das der Verfasser nicht nur hat, sondern mit Nachdruck verkündet, das er allein der Majestät Gottes angemessen erachtet. Er hat die Worte geprägt, daß es furchtbar ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (10, 31). Ihm ist vor Gott alles nackt und zur Tötung fertig (4, 13).[1]) Ihm ist Gott der Richter nicht nur für die, die sich ihm entgegenstellen, sondern auch für seine Gemeinde (10, 26. 23). Für die Väterlichkeit Gottes ist wesentlich, daß Gott erzieht, und nicht umsonst redet der Hebräerbrief vom *μαστιγοῦν* nach Sprüche 3, 12. Nur wer bis aufs Blut Widerstand geleistet hat, kennt den Kampf gegen die Sünde und den Sinn des Schriftwortes von der Gotteskindschaft ganz (12, 4 ff.). Bezeichnend für den Hebräerbrief ist, daß man die fleischlichen Väter scheut und dem Vater der Geister sich unterordnet. Diesen Gott hat der Verfasser über der Offenbarung in Jesu nicht vergessen, sondern durch sie gerade kennen gelernt. So beschreibt er Jesu Opfer.

Am nachdrücklichsten ist alles das zusammengefaßt in 2, 10. Hier spricht der Hebräerbrief das Tiefste aus, was er von

---

[1]) Die Härte dieses Bildes darf nicht verwischt werden. *τραχηλίζειν* ist wohl auch deshalb so unverständlich geworden, weil man die Härte des Bildes nicht stehn lassen wollte. Mit „bloß gelegt" (Riggenbach und Windisch) gibt man meines Erachtens das Charakteristische des Wortes nicht ausreichend wieder. *τραχηλίζειν* heißt wohl: den Hals frei machen bezw. zurückbiegen, so daß der tötende Stich oder Streich ungehindert wirken kann. Jedenfalls ist im Zusammenhang an das Schwert, an Gelenke und Mark gedacht, und der Verfasser will Furcht, ja Schauder erregen. Vorzügliche Materialsammlung bei Riggenbach.

Gott zu sagen hat. Gott in seiner ganzen Majestät steht vor dem Verfasser: der, um deswillen und durch den das All ist, der Herr und Schöpfer der Welt.[1]) Von einer Notwendigkeit für ihn redet der Hebräerbrief nicht, nur von dem, was ihm ziemt. Für den Herrn der Welt kennt er wohl keine Notwendigkeit, nur Angemessenheit. Aus der Majestät Gottes folgt nun, daß er durch Leiden vollendet. Selbstverständlich ist die Vollendung durch Leiden für den Sohn auch dadurch erforderlich geworden, daß er der Anführer derer ist, die zur Herrlichkeit nur so kommen, daß sie errettet werden, d. h. sündiger Menschen.[2]) Aber das, woran hier im Zusammenhang gedacht ist, ist nicht in erster Linie die Sünde der Menschen. Dann würde deutlicher von ihr geredet sein. Gottes Majestät einerseits und Jesu Vollendung andererseits ist es, worauf der Hebräerbrief blickt. Er begreift das Leiden Jesu nicht in erster Linie aus dem, was die Menschen für Jesus sind: Sünder, die er zu reinigen hat, sondern aus dem, was Gott für ihn und alle Menschen ist: der Herr und Schöpfer der Welt. Das ist das Eigentümliche der Betrachtungsweise des Hebräerbriefes. Die Majestät Gottes, des Herrn und Schöpfers der Welt, soll offenbar werden, wenn er viele Söhne zur Herrlichkeit führt. Es ziemt sich nicht, daß die Söhne Herrlichkeit erlangen, ohne daß die Herrlichkeit Gottes dabei offenbar würde. Die Majestät Gottes wird so offenbar, daß das *ὑποταγῆναι* vor ihm (12, 9)

---

[1]) Die Formel, mit der hier die Absolutheit Gottes beschrieben wird, ist echt griechisch, wie das Wortspiel *δι' ὃν . . . καὶ δι' οὗ* beweist; daß es sich hier um eine traditionelle Formel, wahrscheinlich stoischer Herkunft handelt, behauptet Norden, Agnostos Theos, S. 240 ff. mit Recht. Mac Neill, The christology of the epistle to the Hebrews, Chicago 1914, S. 114 findet nach Berthelot in Mysterienreligionen eine Parallele. Die Sache liegt wie 5, 7: in griechischer Form ein Gedanke, der uralttestamentlich ist.

[2]) Ohne Blutvergießen gibt es keine Sündenvergebung (9, 22). Nur durch seinen Tod machte er den Tod zunichte (2, 14).

seine höchste Höhe erreicht, und das geschieht, indem er Jesus durch Leiden vollendet, in denen Jesus seinen ganzen Gehorsam gegen Gott beweist. Das ist die Größe des Sohnes, daß an ihm, in seinem Gehorsam, die ganze Herrlichkeit Gottes offenbar wird. Deshalb muß er unter Gott leiden, ihn fürchten und schließlich sterben, obwohl er ohne Sünde ist. Gerade weil er tadellos ist, ist er gut genug zum Opfer (9, 14). Gut sein befreit nicht von der Notwendigkeit, Gott zu dienen bis zur Aufopferung, sondern macht dazu geeignet. Das ziemt sich. Weil Gott allem das Dasein gegeben hat und für alles der Zweck des Daseins ist, deswegen können die Söhne nicht herrlich werden, es sei denn der da, der den vollendeten Gottesdienst übt, der sich Gott so hingibt, wie man es nur im Leiden lernt. Eben weil Gott dem Sohn und den Söhnen Herrlichkeit gibt, weil er seine Majestät mit ihnen teilt, müssen sie, wenigstens ihr Anführer, sich ihm so hingeben, wie es seinem Wesen, seiner Majestät entspricht, so daß dieser Anführer nichts mehr durch sich selbst und um sein selbst willen, sondern alles durch Gott und um Gottes willen ist, wie an dem offenbar ist, der sich Gott so darbringt, daß Gott ihn von den Toten heraufführt. Diese tiefsten und letzten Gedanken des Hebräerbriefes über das Verhältnis Jesu zu Gott lassen sich durch den Naturbegriff nicht ausdrücken. Wenn man den Gedanken einer dem Vater und dem Sohne gemeinsam eignenden göttlichen Natur zugrunde legt, verliert der Gedanke, daß Gott auch für Jesus der ist, um des willen und durch den alles ist, seine Lebendigkeit. Begriffe, die ein persönliches Verhältnis ausdrücken, die die Unterordnung Jesu unter Gott ausdrücken, durch die der Vater als der Gott des Sohnes erscheint, sind notwendig, um die Tiefen einer Stelle wie Hebräerbrief 2, 10 auszuschöpfen. Naturbegriffe stören hier nur.

Was der Hebräerbrief über den geschichtlichen Jesus besonderes bringt, wird mit einem Wort gesagt, durch *τελειοῦν*. *τελειοῦν* findet sich in keinem neutestamentlichen Buch so wie im Hebräerbrief. An sich ist es ein rein formaler Begriff. Die große Frage ist, ob es in seiner Anwendung auf Jesus ein sittliches Werden Jesu einschließe oder ausschließe. Das letztere ist mit großer Deutlichkeit von Kögel (Theol. Studien, M. Kähler dargebracht, S. 64, Anm.) behauptet. Auch Hering[1]) kommt im Ergebnis darauf hinaus. Kögel ist aber dem Zusammenhang, in dem 5, 9 mit 5, 7. 8, die Vollendung Jesu mit seinem Gehorsamlernen[2]) steht, nicht gerecht geworden. Seine Beschränkung der Vollendung auf die Heilsmittlerqualität Jesu trifft nicht zu. Aber man muß sich überhaupt gegenwärtig halten, daß der Begriff des Sittlichen so, wie er jetzt üblich ist, im Hebräerbrief nicht vorliegt. Für Kögel hat eine sittliche Entwicklung die Sittlichkeit zum Ergebnis, und zum Ausgangspunkt einen Zustand, der nicht sittlich genannt werden kann (S. 64 Anm.). Der Hebräerbrief unterscheidet augenscheinlich folgendes: Sünde, Gehorsamlernen, Vollendetsein. Dabei ist der

---

[1]) Hering will (Monatsschrift für Pastoraltheologie, XVII, S. 264 ff.) *τελειοῦν* als weihen fassen. Er gibt nun selbst zu, daß im Hebräerbrief neben der technischen Bedeutung, weihen, auch die sonst übliche, vollenden, vorkomme: 12, 2 *τελειωτὴς τῆς πίστεως*. Meines Erachtens ist auch 10, 40 und 12, 23 die Bedeutung weihen unanwendbar. Andere Stellen verlieren an Gehalt und Schärfe, wenn man *τελειοῦν* als weihen versteht, namentlich 5, 9 (*ἔμαθεν τὴν ὑπακοήν — τελειωθείς*), 7, 28 (*ἔχοντας ἀσθένειαν — εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον*), 7, 11. 12 (*τελείωσις — μετάθεσις*). Aber der Begriff Vollendung schließt überhaupt die Weihe in sich, wenn beide auf dem religiösen Gebiet angewendet werden. Der Vollendete ist geweiht, eben durch sein Vollendetsein. Deshalb läßt sich freilich die Bedeutung weihen an den meisten Stellen einführen, aber sie erschöpft nicht. Erforderlich ist sie nirgends. Dazu kommt, sonst heißt *τελειοῦν* im Neuen Testament nicht weihen.

[2]) *ἔμαθεν* als kennen lernen fassen (A. Seeberg 56) oder ihm anzunähern (Kögel S. 65) ist nach dem Zusammenhang der Stelle und der Christologie des Hebräerbriefs nicht möglich. *μανθάνειν* heißt lernen.

Mensch nicht vollendet, auch wenn er nicht sündigt, aber noch Gehorsam zu lernen hat. Vollendet sein und sündlos sein sind nicht dasselbe [1]), wenn auch vollendet sein die Sünde ausschließt. Der Hebräerbrief hat nicht jenen abstrakten Begriff von Sittlichkeit, nach dem alle Menschen, sofern sie nur sittlich sind, gleichwertig sind; er hat einen konkreten Begriff von Sittlichkeit, wonach die sittliche Leistung verschiedenwertig ist, je nach dem Maße der Anspannung des sittlichen Willens. Deshalb gibt es für den Hebräerbrief im Gebiet des Sittlichen ein Fortschreiten und schließlich eine Vollendung. Es ist gut, sich gegenwärtig zu halten, daß die ethischen Anschauungen des Hebräerbriefes nicht so sehr durch Begriffe als durch Tatsachen und zwar für uns vergangene Tatsachen bestimmt sind, vor allem durch die Tatsache des Martyriums. Sittliche Vorbilder sind für ihn in einem bedeutsamen Grade Märtyrer, wie Kap. 11 und 13, 7 zeigen. An Märtyrern hat er seine Anschauung von dem, was bei ihm sittlich zu nennen wäre, gewonnen. Das sittliche Ideal ist in concreto der Märtyrer. Auch Jesus schildert er da, wo er ihn der Gemeinde in besonderer Weise nahe zu bringen sucht (12, 2), als den Märtyrer. Es macht schon einen Unterschied, ob man mit dem abstrakten Begriff des Sittlichen in concreto die Vorstellung der Berufstreue oder des freien Menschentums oder des Martyriums verbindet. Wer den Hebräerbrief aus seiner geschichtlichen Situation versteht, wird die Bedeutung des Martyriums in ihm nicht gering schätzen. Der Vollendete ist zwar nicht ausschließlich, aber in erster Linie der durchs Martyrium gegangene. In seinem Leben ist ausgeschöpft, was sittlich, um näher bei den Gedankengängen des Hebräerbriefes zu bleiben, was Gottesdienst ist. Deshalb kann man selbst-

[1]) Vgl. auch Windisch S. 45.

verständlich ohne Sünde sein, ohne vollendet zu sein. Indem man nichts Böses tut, hat man noch lange nicht erschöpft, was es heißt, gutes zu tun, wie das ein Märtyrer ausgeschöpft hat. Vollendet sein ist mehr als ohne Sünde sein. Diese uns zwar nicht nahe liegenden, aber im Grunde einfachen Gedanken sind Voraussetzung für den Gebrauch, den der Hebräerbrief von *τελειοῦν* macht. Am besten versteht man ihn von 12, 23 aus. *τετελειωμένοι* sind die Gerechten im Himmel. Sie sündigen nicht mehr, können es auch nicht, sie haben kein Blut und Fleisch und sind *πνεύματα*. Diese himmlische Vollendung sollten die „Väter" nicht ohne „uns" erreichen (11, 40). Zu solcher Vollendung führt das Gesetz nicht (7, 19; 10, 1), auch nicht in dem Sinne, daß es wenigstens das Gewissen, wenn auch nicht den ganzen Menschen, vollendet (9, 9). Der Sohn dagegen hat die von ihm Geheiligten vollendet (10, 14). Hier ist klar, daß Heiligen und Vollenden zwar auf einer Linie liegen, aber nicht zusammenfallen; vollenden ist der Abschluß des Heiligen. Jesus hat die Gewissen von toten Werken gereinigt (9, 14), den Zugang zu Gott eröffnet (10, 19). Man rechnet nur noch mit einem *μικρὸν ὅσον ὅσον* (10, 37), und dann kommt mit ihm die letzte Vollendung. Vollenden kann Jesus nur als der, der selbst vollendet ist (7, 28; 5, 9; 2, 10). Er kann nicht als Heilsmittler vermitteln, was er nicht selbst besäße, erworben hätte. Eben weil es sich um das ganz Persönliche der Heilsmittlerqualität handelt, ist sie nicht von seiner persönlichen Qualität zu trennen. Er ist *αἴτιος σωτηρίας* nur als der Gehorsame für die ihm Gehorsamen (5, 7–10). Nun ist er über den Zustand derer, die mit Schwachheit umgeben sind, hinaus (7, 28). Nun gibt es für ihn keine Furcht, keine Tränen, kein Geschrei. Nun ist er in die ihm gebührende Sphäre gekommen. Nun ist er mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt und steht über den Engeln, wie es seinem Namen entspricht, voll-

endet in Ewigkeit (7, 28). Die Vollendung erreicht er durch Leiden (2, 10), durch Lernen des Gehorsams (5, 8). 2, 10 muß von 5, 8–9 aus verstanden werden. Kögels Erklärung von 2, 10: Dadurch, daß er mittelst der Erniedrigung und des Leidens sich die Brüder gewann und sich so Anhänger schaffte, gelangte das zur vollen Auswirkung, was den Inhalt seines Wesens ausmachte (S. 67), befriedigt mich weder bei 2, 10 noch bei 5, 7–9. Vollendet durch Leiden wird er, sofern er vor dem Leiden zwar ohne Sünde, aber auch noch ohne den höchsten Gehorsam ist, zwar Gott nicht ungehorsam, aber auch noch nicht bis zum Äußersten gehorsam war. Aus diesem Zustand der Schwäche (7, 28) kann freilich Sünde erwachsen, aber bei Jesus erwuchs der vollendete Gehorsam. So hat er die höchste Stufe der konkreten Sittlichkeit erreicht, mit seinem Lernen erschöpft, was es zu lernen gibt. Mehr als im Gehorsam am Kreuz sterben konnte er nicht. Nun ist es in sich berechtigt, ziemt es sich, daß er zur Herrlichkeit, zum Zustand der Vollendeten gelangt. Innerlich vollendet, wird er nun äußerlich vollendet, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt (2, 9). Also in dem Worte *τελειοῦν* ist beides, zuständliche und sittliche Vollendung enthalten, wie bei dem erhöhten Jesus beides vorliegt. Die zuständliche Vollendung schließt die sittliche in sich. Das zeigt sich bei den vielen Söhnen darin, daß sie im Himmel über das Sündigen hinaus sind, bei dem Sohne darin, daß für ihn das Erwerben der sittlichen Vollendung die Vorbedingung für die zuständliche ist.[1])

Sub specie aeterni ist Jesus der Sohn Gottes, sub specie historiae ein leidender, kämpfender, aber sündloser und sich Gott opfernder Mensch. Beides schließt sich nicht aus. Denn das Göttliche erscheint im Menschlichen. Das ist oben als

[1]) Vgl. zum Ganzen Riggenbach S. 47 f.

Folgerung aus dem Geistgedanken aufgezeigt. Aber dies Erscheinen des Göttlichen im Menschlichen ist nicht eine in äußerer Herrlichkeit greifbare Überströmung und Verklärung des Menschlichen durch das Göttliche. Dadurch, daß der lebendige, heilige Gott persönlich am Menschen arbeitet und ihn erzieht, bis er vollendet ist, ihn leiden läßt, ehe er ihn mit Herrlichkeit und Ehre krönt, erhält und behält der Mensch teil an Gottes Wesen (12, 10). Dies ist das Geheimnis der Christologie des Hebräerbriefes. Ohne Durchschauen dieses Geheimnisses bleiben die Formeln über die Gottheit des Sohnes, die ihn Abglanz der Herrlichkeit Gottes usw. nennen, die ihm das welterhaltende Wort beilegen, unverständlich. Aber wenn dies Geheimnis durchschaut ist, enthüllen jene Formeln ihre ganze Tiefe. Sie beschreiben eine Einheit mit Gott, die weit davon entfernt ist, ein ruhender Besitz göttlicher Eigenschaften oder einer göttlichen Natur zu sein, die vielmehr geistig, lebendig ist und deshalb eine Geschichte, eine Geschichte von mächtiger Fülle des Gehalts hat: so hoch hinauf die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn reicht, der Sohn ist Abglanz der Herrlichkeit Gottes, so tief hinab führt die Gemeinschaft mit dem Vater den Sohn, der Sohn stirbt den Tod der Schande am Kreuz, um den Gehorsam zu lernen. Dadurch wird deutlich, was Einssein mit Gott ist, ganz etwas anderes als die pantheistische Mystik sich darunter denkt, die Gott und Natur, Absolutes und Relatives, Heiliges und nur Daseiendes höchstens noch begrifflich zu unterscheiden vermag, aber nie zu einer realen Entgegensetzung, die den Unterschied spürbar offenbar macht, gelangt. Einssein mit Gott ist nur da, wo Gottesdienst, Opfer an Gott ist, ja wo in beidem eine Erziehung durch Gott erfahren wird, deren Ziel der Beweis des höchsten Gehorsams ist. Da wird Gott in seiner ganzen Gottheit, in seiner Absolutheit offenbar. Da erscheint, daß alles, auch das

Höchste, was ihm sein Dasein schuldet, deshalb schuldig ist, ihm zu dienen, ihm so zu dienen, daß es den Zweck seines Daseins in ihm, nur in ihm findet. Das ist die Einheit des Sohnes mit dem Vater. So hat der Hebräerbrief dem Sohnesgedanken eine ganz besondere Seite abgewonnen. Sohnsein heißt nicht nur vom Vater erzeugt sein, auch nicht nur dem Vater gleich sein (Joh. 5, 18), sondern vom Vater erzogen werden, um am Wesen des Vaters Anteil zu gewinnen (12, 10). Sohnsein bezeichnet eine Einheit mit dem Vater, die auf der Erziehung durch den Vater und dem Gehorsam des Sohnes beruht. Damit hat die Unterordnung des Sohnes unter den Vater Ernsthaftigkeit und Tiefe erreicht.

Wurde oben die Einheit des Göttlichen und Menschlichen aus dem Geistgedanken abgeleitet, so entspricht dieses Gehorsamlernen, Sich-selbst-darbringen, Sterben für Gott der andern Seite des Geistgedankens, dem Gegensatz gegen das Fleisch. Schlatter hat zwar mit Recht gesagt (neut. Theol. II, S. 447), daß im Hebräerbrief der paulinische Gegensatz von Geist und Fleisch fehlt. Aber so wenig der Geistgedanke überhaupt, fehlt auch der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, wenn es auch nicht der paulinische ist.[1]) Daß niemand, auch der Sohn Gottes nicht, Gottes Heiligkeit besitzt, ohne daß Gott ihn erzöge und

[1]) Den Vätern des Fleisches steht 12, 9 der Vater der Geister gegenüber. Dem Gottesdienst Jesu, der sich selbst durch ewigen Geist Gott darbrachte (9, 14), steht der Gottesdienst des Alten Bundes gegenüber, der Reinheit des Fleisches bewirkt (9, 13), Rechtsordnungen des Fleisches hatte (9, 10) und auf einem Gesetz fleischlichen Gebots beruht (7, 16). Freilich fehlt im Hebräerbrief die Energie des Fleisches, die Paulus zeichnet, wenn er vom Begehren des Fleisches (Gal. 5, 17), von seiner Feindschaft gegen Gott (Röm. 8, 6) usw. redet. Im Hebräerbrief ist das Wesen des Fleisches Schwäche. Es fürchtet sich vor dem Tode (2, 14; 5, 7). Die Fleischlichkeit des Gebotes (7, 16) zeigt sich darin, daß es schwach und nutzlos ist und nicht vollendet (7, 18). Aber Schwäche ist auch ein sittlicher Gegensatz zum Geist.

durch Sterben Gehorsam lernen ließe, entspricht ganz dem Gedanken, den Paulus, Johannes und die Synoptiker in verschiedener Form, aber einhellig ausdrücken, daß Geist nur da lebt, wo das Fleisch getötet wird. Eine Vermischung von Fleisch und Geist ist für den Hebräerbrief so gut wie für jene ausgeschlossen. Ja seinen eigentlichen Gehalt, seine Tiefe und Reinheit hat der Geistbegriff auch im Hebräerbrief nur durch die Strenge, mit der der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch festgehalten wird und nicht nur festgehalten, sondern grade ausgeprägt und eingeprägt wird. Auch hier zeigt es sich, wie bedeutungsvoll es ist, daß die Christologie des Hebräerbriefs auch als Hypostasenchristologie nicht aufhört, pneumatische Christologie zu sein. Der sittlich persönliche Gegensatz zwischen überweltlichem und innerweltlichem, der in einer bloßen Hypostasenchristologie leicht verschwindet, ist der Geistchristologie unverlierbar, solange Geist und Fleisch Gegensätze sittlicher Art sind, wie im Hebräerbrief der Fall ist.

3.

## Der Hohepriester.

Von dem Gottesdienst Jesu aus muß man den Begriff ἀρχηγός verstehn, mit dem der Hebräerbrief Jesu Stellung zur Gemeinde, besser: innerhalb der Gemeinde bezeichnet. Denn als ἀρχηγός steht Jesus eben innerhalb, nicht außerhalb seiner Gemeinde, wie 2, 12 ausdrücklich sagt, freilich an bevorzugter, einzigartiger Stelle. ἀρχηγός kommt vor 2, 10 und 12, 2. Dazu sind zu vergleichen πρόδρομος (6, 20) und αἴτιος τῆς σωτηρίας (5, 10). Am einfachsten ist πρόδρομος. Jesus ist auf dem Wege vorangegangen, auf dem die andern hinter ihm drein gehn sollen und können. Er ist in das Heiligtum hinter den Vorgang gegangen. Das ist der Weg, der nicht offenbart war, solange das erste Zelt Bestand hatte (9, 8). Aber er hat nun eben den Weg durch den Vorhang als einen neuen und lebendigen eingeweiht für „uns" (10, 20). „Wir" haben nun Freudigkeit zum Eingang in das Heiligtum, und der Hebräerbrief ermahnt deshalb hinzuzutreten (10, 20).[1]) Hier ist die Vorstellung ganz klar: Der Weg ist für Jesus und die Gemeinde derselbe, aber die Bedeutung, die das Gehn auf dem Wege hat, ist durchaus nicht dieselbe. Jesus eröffnet den Weg, indem

---

[1]) Hier muß freilich das Nebeneinander zweier nicht ganz gleicher Vorstellungen beachtet werden. 6, 20 bringt in das Heiligtum jetzt nur die Hoffnung als Anker der Seele, die die Gewißheit des verheißenen Erbes gibt (6, 17). 10, 19 und 9, 8 geht die Gemeinde schon jetzt in das Heiligtum, wie sie schon jetzt vollendet wird, nämlich am Gewissen. Dieses Nebeneinander von Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit des Heilsbesitzes findet sich so auch bei Paulus, Johannes und den Synoptikern und berührt die Vorstellung vom πρόδρομος nicht.

er ihn geht, und die Gemeinde hat nur dadurch, daß er vorangegangen ist, die Möglichkeit, den Weg ins Heiligtum zu gehn. Von hier ist der Begriff *ἀρχηγός* zu verstehn. Auch ihm ist eigentümlich die Vorstellung eines Weges, auf dem Jesus vorangeht, und die andern folgen. Die Bewegung beider Teile ist wesentlich. 2, 10 führt Gott zur Herrlichkeit Jesus sowohl, der nach 2, 9 erst erniedrigt und danach mit Herrlichkeit gekrönt ist, als auch die vielen Söhne. Jesus ist der *ἀρχηγός*, weil er als erster das Ziel der Herrlichkeit erreicht, und die andern in seiner Nachfolge ebendahin kommen.[1]) 12, 2 ist Jesus fraglos als Vorbild des Glaubens gedacht, da man auf ihn hinblicken soll. Um die *ὑπομονή* zu bewahren, sollen die Leser auf ihn, der *ὑπέμεινε*, blicken. Der Weg Jesu, durch Aushalten zum Thron, wird als Vorbild hingestellt. *ἀρχηγὸς τῆς πίστεως* ist Jesus, weil er auf dem Weg des Glaubens vorangegangen ist[2]), *τελειωτής*, weil er das Ziel erreicht hat, die Herrlichkeit, das Sitzen zur Rechten Gottes. Letztlich ist er *ἀρχηγός*, nur, weil er auch *τελειωτής* ist. Er ist der erste Gläubige, der die

---

[1]) Wenn man hier das *αὐτῶν* hinter *τῆς σωτηρίας* geltend macht, um zu beweisen, daß Jesus nicht als erster Inhaber des Heils gedacht sei (Riggenbach S. 49 und Cremer-Kögel S. 179), so ist dabei immer vorausgesetzt, daß die *πολλοὶ υἱοί*, auf die sich *σωτηρίας* beziehe, Jesus ausschließen. Aber das ist nicht zu beweisen; Jesus gehört mit zu den *πολλοὶ υἱοί*, so gewiß er auch zur Herrlichkeit geführt wird und Sohn Gottes und Bruder der andern ist, wie das Folgende zeigt. Gewiß ist für Jesus die *σωτηρία* nicht dasselbe, wie für die andern. Aber es ist gegen die Eigentümlichkeit des Hebräischen, bei *σωτηρία* ausschließlich an die Sündenvergebung zu denken, wie 5, 7 zeigt, vgl. Riggenbach S. 50. Als erster Inhaber des Heils ist übrigens Jesus freilich nicht gedacht, aber als der erste auf dem Wege zur Herrlichkeit, die zugleich für die andern Heil genannt ist, wahrscheinlich auch für ihn so zu nennen ist.

[2]) Wenn auch *ἀρχηγός* Begründer heißen kann, wie Cremer-Kögel zeigt, so ist Jesus doch schon 2, 13 als ein Glaubender und deshalb inmitten der Gemeinde Stehender (2, 12) bezeichnet. Dazu ist hier im Zusammenhang von einer Begründung des Glaubens in den Christen nicht die Rede, wohl aber von Jesu Vorbild im Glauben.

Herrlichkeit wirklich erlangt hat, was weder von der jetzigen Gemeinde noch den Vätern (11, 39 f.) gilt. Haben auch viele vor ihm geglaubt, so haben doch alle die Verheißungen nicht ererbt. Deshalb gehört er nicht in eine Reihe mit den Kap. 11 Genannten.[1]) Deshalb verbürgt er als *ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής* die Erreichung des Glaubenszieles. Insofern ist er das stärkste Glaubensmotiv. Weil Jesus *ἀρχηγός* ist, ist er auch *αἴτιος σωτηρίας* (5, 10). Die Gemeinde verdankt ihm ihre Errettung. So wenig es richtig ist, den Begriff des *ἀρχηγός* auf den des Urhebers zu beschränken, so gewiß ist Jesus doch als *ἀρχηγός* wirklich Urheber der Errettung. Weil Jesus *ἀρχηγός* ist, sind die andern seine Genossen *μέτοχοι* (3, 14), d. h. sie gewinnen Anteil an dem, was er erreicht hat, wenn sie nur aushalten bis zum Ende (vgl. Riggenbach S. 88). Vom Geistgedanken macht der Hebräerbrief sparsam Gebrauch. Aber auch bei ihm haben die Gläubigen den Geist (6, 4; 10, 29). Da auch Jesus den Geist hat (9, 14), und die urchristliche Gemeinüberzeugung vorauszusetzen ist, daß sie den Geist nur haben, weil Jesus ihn gebracht hat, spiegelt sich in dem Verhältnis zum Geist, das beide Teile haben, das Verhältnis zwischen dem *ἀρχηγός* und seinen Nachfolgern.

Beim Priestergedanken des Hebräerbriefes ist es wichtig, von vornherein den richtigen Gesichtspunkt zu gewinnen und festzuhalten. Grundlegend für die Vorstellung des Hebräerbriefes vom Priestertum Jesu ist das Vorbild des Hohenpriesters, der beim Versöhnungsfest das Sündopfer darbringt, Lev. 16. Alle andere priesterliche Tätigkeit, alle andern Arten von Opfern kommen nicht in dem Maße in Betracht. Das

---

[1]) Gegen Seeberg S. 132, dessen positive Auffassung: in Jesus sieht der Glaube den Heerführer und Vollender, der Korrespondenz des *ὑπομένειν* bei Jesus und der Gemeinde und damit dem springenden Punkt der Stelle nicht gerecht wird.

Opfer am Versöhnungstage hat nun die Eigentümlichkeit, daß das Blut vom Hohenpriester in das Allerheiligste gebracht und dort auf den Deckel der Bundeslade gesprengt wird. Das Opfer ist erst dann vollendet, wenn der Hohepriester an die Stätte tritt, die als Ort der Gegenwart Gottes gilt und deshalb durch einen Vorhang abgesondert ist, dort vor Gott erscheint und das Blut darbringt. Das Hineintragen des Blutes in das Allerheiligste ist die Darbringung, nicht die Schlachtung des Tieres, auch nicht die Verbrennung des Leibes, die bekanntlich sogar an unheiliger Stätte außerhalb des Lagers vollzogen wird (13, 11). Hieraus ergibt sich, das priesterliche Handeln Jesu ist gar nicht in erster Linie sein Tod. Dieser ist nur ein Teil desselben und durchaus nicht der abschließende und krönende, sondern nur der Anfang desselben. Das Entscheidende am priesterlichen Handeln Jesu ist, daß er vor Gottes Angesicht tritt. Ausdrücklich sagt der Hebräerbrief 8, 1: Die Hauptsache ist, wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich zur Rechten der Majestät in den Himmeln gesetzt hat, als Diener des Heiligtums und des wahrhaften Zeltes, das der Herr, nicht ein Mensch gefertigt hat. Deutlicher kann kaum gesagt werden, daß es auf den himmlischen Priesterdienst ankommt. Der Tod Jesu gehört freilich auch schon zu seinem Priesterdienst, ja mit Recht sieht Schlatter (neut. Theol. II, 442) schon in seinem Eintritt in die Menschheit ein priesterliches Handeln. Aber die Hauptsache ist die himmlische Darbringung Jesu. Wer den himmlischen Priesterdienst Jesu nur als Anhängsel zu seinem Tode ansähe, verfehlte den Gedanken des Hebräerbriefes. Es scheint mir auch nicht gut, den himmlischen Priesterdienst Jesu als „Selbstdarstellung vor Gott" zu bezeichnen, „die dem Sterben Jesu gegenüber nicht einen Akt von gesonderter Bedeutung bildet und nur das Todesopfer zur Vollendung bringt" (Riggenbach, S. 286). Die abstrakte Formulierung:

Selbstdarstellung wird besser ersetzt durch die: Dienst im Heiligtum; und dieser Dienst umfaßt das Erscheinen vor Gottes Angesicht (9, 24), die Reinigung des Heiligtums (9, 23), die Fürbitte für die Gemeinde (7, 25). Jesus dient im Himmel Gott, und damit kommt freilich das, was den Inhalt seines Lebens, seinen Tod eingeschlossen, ausmachte, zur Vollendung. Kähler betont, daß der Tod Jesu nicht „losgelöst von dem ihm Folgenden“ zu betrachten ist, sondern „wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Blutgewinnung zur Opfersühne“ (Dogmatische Zeitfragen, 1. Aufl., Heft II, S. 313). Es scheint mir besser, mit Kähler von dem Priesterdienst des Erhöhten aus den Tod als seine Voraussetzung anzusehn, und weniger gut, mit Riggenbach, vom Tode Jesu aus die Priesterleistung im himmlischen Heiligtum als Vollendung des Todesopfers anzusehn. „So wird der Tod hineingezogen in die vertretende Gesamthandlung“ (Kähler, S. 315). Gerade an der Vorstellung der Gesamthandlung ist so sehr viel gelegen. Nicht ein einzelnes Stück oder die einzelnen Stücke von ihr, die Gesamthandlung, die bis in die Ewigkeit reicht, und in der die Person dauernd nicht nur sich offenbart, sondern wirkt, ist das Entscheidende. Im Grunde hängt eben auch für den Hebräerbrief die Heilsbedeutung an der Person Jesu, die handelnd und leidend in Zeit und Ewigkeit auf Erden und im Himmel Gott dient, und nicht an einem Erlebnis oder einer Handlung als einzelnem. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es auch nicht als Schwierigkeit, daß sich das *προςφέρειν*, mit dem Jesu priesterliche Darbringung bezeichnet wird, nicht einfach auf den Tod oder den himmlischen Dienst des Priesters beziehn lassen will. Das *προςφέρειν* ist eben ein „Doppelopfer“ (Kähler, S. 311). Es ist ihm wesentlich, beide Stücke zu umfassen, wie es dem Opfer am Versöhnungstage wesentlich ist, daß das Blut erst gewonnen und dann gesprengt wird. „Schon an 9, 24. 25 scheitert

jede Auffassung, welche das Opfer allein im Tode vollzogen sieht, so gut wie jede, welche den Tod davon ausschließt" (Kähler, S. 310). Von einer Spannung zwischen der Selbsthingabe des Gekreuzigten und der des Erhöhten (Riggenbach, S. 461) ist dann nicht zu reden. Bei Riggenbach freilich ist diese Behauptung einer Spannung nur folgerichtig, da er „das Opfer Christi im Sterben vollzogen findet", (S. 286). Aber diese Voraussetzung ist eben nicht völlig richtig. Daß es dem Hebräerbrief in erster Linie auf den Priester, der das Opfer gebracht hat, und erst in zweiter Linie auf das Opfer ankommt, zeigt sich deutlich darin, daß der große Besitz der Christen der Hohepriester selber, nicht so sehr sein Opfer ist. Gewiß kann der Hebräerbrief als den großen Besitz der Christen das Blut oder das Opfer Jesu bezeichnen (10, 20. 29), aber ein ganz anderer Ton liegt doch auf dem: wir haben einen Hohenpriester 8, 1; 4, 14, vgl. 3, 1 und sogar 10, 29, wo der Sohn Gottes vor dem Bundesblut steht. Die Person des Hohenpriesters ist wichtiger als die Sache, die er gegeben hat.

In einem eigentümlich kühnen Bilde kehrt der Gedanke vertieft wieder in 10, 19 f. Da ist Jesu Fleisch bezeichnet als Vorhang vor dem Heiligtum Gottes, durch den der Weg hineingeht, den Jesus gebahnt hat. Der Weg zu Gott geht über Jesu Fleisch, aber Jesu Fleisch ist nicht die Brücke, die mit Gott verbindet, sondern der Vorhang, durch den man hindurch dringen muß. Daß dieser Vorhang mit dem Tode Jesu gefallen sei, und hier also eine Anspielung auf Mk. 15, 38 (das Zerreißen des Vorhangs im Tempel bei Jesu Tode) vorliege, wird von Windisch und Riggenbach mit Recht abgelehnt. Dann würde es heißen nicht: durch den Vorhang, sondern: nach Beseitigung des Vorhangs. Dabei ist nun aber Jesu Fleisch als etwas betrachtet, durch das nicht nur er hindurchbrach, um ganz zu Gott zu gelangen, sondern auch als etwas,

das die Menschen von Gott fern hält. Man kann nicht sagen, Jesu Fleisch sei für ihn eine Schranke seiner Gottesgemeinschaft gewesen, ohne zugleich zu behaupten, es sei eine Verhüllung Gottes für die Menschen. Zweifellos ist der unter die Engel Erniedrigte (2, 9), der Gehorsam durch Leiden Lernende (5, 8) nicht nur Offenbarung, sondern zugleich Verhüllung Gottes. καίπερ in 5, 8 zeigt, daß der Hebräerbrief Befremdliches an Jesus findet. Damit soll nicht gesagt sein, daß Jesu Fleisch bei der Offenbarung ein Hindernis für Gott sei. Wie es Gott ziemt um seiner Heiligkeit willen, daß die Stätte seiner Offenbarung durch einen Vorhang abgeschlossen sei, wie Gott sich verhüllt, wenn er sich offenbart, damit ihn nicht ungeheiligte sehn, so ziemt es Gott, Jesus durch Leiden zu vollenden, d. h. sich so in ihm zu offenbaren, daß er für die Ungeheiligten, die nichts als einen leidenden, ringenden Menschen sehn, verborgen bleibt. Gottes vollste und reinste Offenbarung, der Hohepriester, der mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist, ist von den Sündern abgesondert und über die Himmel erhöht (7, 26). Auf Erden ist auch in ihm Gott nicht anders offenbar als so, daß er zugleich verhüllt ist. Mit seinem Gehn zu Gott hört das auf, und nur, wer im geschichtlichen Jesus den durch den Tod erhöhten zugleich sieht, wer durch sein Fleisch zu dem ewigen Geist in ihm hindurchdringt, kommt durch ihn in das Heiligtum Gottes. Das Gefühl des Entferntseins von Gott verschwindet eben im Hebräerbrief nie. Das ist für seine Frömmigkeit und Theologie eigentümlich und bezeichnend.

Jesus ist also der Hohepriester, der zu Gott geht und damit der Gemeinde das Recht gibt, sich Gott zu nahen. Gerade an der entscheidenden Stelle (10, 19 ff.), wo die praktische Nutzbarmachung der Darlegungen über das Hohepriestertum Jesu beginnt, tritt das hervor. Jesus ist der, der zuerst in das Heiligtum gegangen ist und den andern damit den Weg

eröffnet hat, d. h. er ist der πρόδρομος und ἀρχηγός. Auf diese Gedanken sieht man sich zurückgeführt. Damit kommt nun freilich etwas ganz Eigenartiges in die Priestervorstellung des Hebräerbriefes, etwas, das über die alttestamentliche Vorstellung vom Hohenpriester weit hinaus geht. Für den alttestamentlichen Hohenpriester ist das Allerheiligste nicht die Stätte, an der er bleibt für immer. Der alttestamentliche Hohepriester schreitet nicht durch die Himmel (4, 14), ist nicht abgesondert von den Sündern, auch nicht heilig, rein und unbefleckt in dem Sinne wie Jesus (7, 26). Er hat sich nicht zur Rechten Gottes gesetzt, ist nicht Diener des wahrhaften Zeltes (8, 1), er muß dauernd stehn und dieselben Opfer darbringen, die doch die Sünde nicht wegnehmen, während Jesus mit einem Opfer für immer die Geheiligten vollendet hat (10, 11 ff.). Diese Unterschiede zwischen Jesus und dem alttestamentlichen Hohenpriester sind für den Hebräerbrief ebensoviele Vorzüge Jesu, und das ist gerade seine Kunst, die Schriftaussagen dialektisch so zu bearbeiten, daß diese Unterschiede zwischen den beiden Hohenpriestern als Vorzüge Jesu erscheinen. Damit wird aber dem Leser je länger je mehr deutlich, daß hinter dem Priestergedanken des Hebräerbriefes eine ganz andere Auffassung von Gottesdienst und Gottesgemeinschaft steht als hinter dem des Alten Testaments. Im Alten Testament handelt es sich beim Priesterdienst im Grunde um etwas Rituelles, um eine sachliche Leistung, die pünktlich vollzogen werden muß, und das Persönliche daran ist eben nichts als der pünktliche Vollzug der sachlichen Leistung. Im Hebräerbrief handelt es sich im Grunde um etwas ganz anderes, um persönlichen Gottesdienst und persönliche Gottesgemeinschaft, um das Hindurchdringen aus der mit dem Fleisch gegebenen Entfernung von Gott zur vollendeten Gottesgemeinschaft, in der man vor Gottes Angesicht steht, ihm

dienend und von ihm geehrt, für die Ewigkeit am Ziele; und der Weg, auf dem dieses Ziel, diese Gottesnähe erreicht wird, ist die rein persönliche Leistung des Gehorsamlernens, Versuchungüberwindens usw. Das nur Rituelle fehlt am Gottesdienst Jesu, aber dafür ist das Sittlich-Persönliche bis zur Vollkommenheit gesteigert. Weil er sich selbst durch ewigen Geist tadellos Gott dargebracht hat, ist seine priesterliche Leistung vollendet.

Das ergibt zwei Folgerungen. Nur scheinbar wird im Hebräerbrief Jesu Bedeutung vom alttestamentlichen Priestertum her begriffen. In Wahrheit wird das alttestamentliche Priestertum und Sühnewesen von der Leistung Jesu her kritisiert. Das Gesetz hat nur den Schatten (10, 1), es ist nur Abbild (8, 5), Vorbereitung (7, 19). Der eigentliche und wahrhaftige Gottesdienst ist von Jesus geübt. Der Hebräerbrief hat nicht Jesus an dem alttestamentlichen Kultus gemessen, sondern er sieht in Jesu Leistung den Idealbegriff von Kultus verwirklicht, im Alten Testament dagegen findet er nur eine Annäherung an den idealen Gottesdienst. Deshalb ist es eine Verkennung der Tatsachen, wenn Windisch meint, daß der Satz vom Blutvergießen als Bedingung der Sündenvergebung (9, 22) „nur als Rückfall in das jüdische Priester- und Rabbinentum beurteilt werden" kann (S. 79). Hier gilt der Grundsatz: si duo faciunt idem, non est idem. Er hat übrigens gerade in der Religionsgeschichte eine besondere Bedeutung. Der fragliche Satz, auf Tierblut angewandt, hat tatsächlich einen ganz anderen Sinn als auf Jesu Blut angewandt. Tierblut ist ein Stück aus einem pünktlich vollzogenen Kultus, Jesu Blut ist nur das Äußere an der persönlichen, sittlichen, vollendeten Hingabe Jesu an Gott. Auf Tierblut bezogen macht der Satz den Ritus zur Voraussetzung der Vergebung, auf Jesu Blut bezogen die vollendete sittliche Leistung. Solange der Begriff

Gottesdienst Geltung behält, ist eine Darstellung der Leistung Jesu unter Gesichtspunkten des Priestertums, d. h. des Gottesdienstes für andere, nicht ein Zurücksinken in eigentlich überlebte Betrachtungsweisen; selbst ein Grundsatz, der eigentlich nur für rituelles Handeln gilt, hat seine Berechtigung, wenn er als Veranschaulichung für das Handeln eines persönlich-sittlichen Gottesdienstes verwendet wird, wie hier (9, 22) geschieht. Nur, wenn man den Begriff des Gottesdienstes überhaupt aufhebt und die Religion als einen nur innerpsychologischen Vorgang ansieht, wohin eine anthropozentrische Auffassung der Religion immer neigt, fällt die Möglichkeit hin, von einem Gottesdienst für andere, von einer priesterlichen Tätigkeit zu reden. Aber dann ist Religion auch nicht mehr Gottesgemeinschaft.

Ferner ergibt sich: Hoherpriester ist Jesus als *πρόδρομος* und *ἀρχηγός*. Beides, Priestertum und Anführerschaft, ist nicht zu trennen. Weil er vollendet erlebt und geleistet hat, was Gottesdienst und Gottesgemeinschaft ist, weil er die „Religion" voll verwirklicht hat, ist er der Hohepriester. Also ist der Gedanke des *ἀρχηγός* tatsächlich der grundlegende, soweit Jesu Verhältnis zu seiner Gemeinde in Betracht kommt. Er ist nicht nur eine Nebensache, sondern die Hauptsache an dieser Seite der Christologie des Hebräerbriefes. Als Priester ist Jesus Vertreter seiner Gemeinde. Das sagt auch Schlatter (neut. Theol. II, S. 449): „Paulus hat in Jesu Handeln Gottes Handeln vor sich . . . darum braucht Paulus den Priesternamen nicht für Jesus. . . . Indem dagegen der im Hebräerbrief redende Lehrer die Art, wie Jesus Gott offenbart, mit dem Priestergedanken beschreibt, stellt er ihn zu uns als den, den Gott zu unserm Vertreter vor sich macht." Wie weit der Hebräerbrief darin geht, die Vollendung des menschlichen Gottesdienstes als wesentlich für die priesterliche Leistung anzusehn, zeigt sich am deutlichsten darin, daß er grade für

das Priestertum Jesu die Teilnahme an der menschlichen Schwachheit als Vorbedingung fordert. Freilich ist er als Priester vor Gott nur deshalb wirksam, weil er von den Sündern abgesondert und heilig usw. ist (7, 28). Aber Priester für die Menschen ist er nur deshalb, weil er aus eigener Erfahrung mit der menschlichen Schwachheit vertraut ist. Nur weil er dieselben Versuchungen durchgemacht hat, kann er helfen, grade das *δύναται* ist zu beachten 2, 18. Sein Hohepriestertum beruht auf beiden: der vollen Gleichheit mit der menschlichen Versuchtheit und ihrer vollen Überwindung.

Aber wenn so gezeigt ist, daß der Gedanke des *πρόδρομος* und *ἀρχηγός* im Priestergedanken nicht nur enthalten, sondern ihm wesentlich ist, soll damit nicht behauptet werden, daß Jesus in seiner priesterlichen Leistung nichts anderes vollbringt, als die andern Menschen auch. Er tut freilich der Art nach dasselbe wie sie, sofern auch er Gott dient, Verherrlichung (2, 9) und Errettung (5, 7) durch Gott erfährt, Gott gehorcht und fürchtet, ihn anbetet usw. Aber indem er das alles vollendet, was die Menschen nicht vollenden, indem ihm gelingt, was jenen nie ganz gelingt, da sie über die Sünde nicht hinauskommen, indem er ohne Sünde ist (4, 14; 9, 14), besteht zwischen ihm und ihnen ein Unterschied nicht nur von mehr oder weniger. Sittliche, persönliche Unterschiede der Art lassen sich nicht mit quantitativen Maßstäben fassen; und das Ganze ist immer, wenn es etwas Vollendetes ist, nicht nur mehr als ein Bruchstück, sondern eben als Ganzes der Art nach vom Bruchstück unterschieden. Und gerade dieser Unterschied zwischen beiden Teilen ist hier, im Verhältnis Jesu zur Gemeinde, notwendig, damit er *ἀρχηγός*, *πρόδρομος* und Priester sein kann. Wäre seine Leistung im Gottesdienst und sein Erleben in der Gottesgemeinschaft nicht vollendet und also der Art nach von der Leistung und dem Erleben der andern nicht verschieden,

so wäre er nicht der, der sie ans Ziel brächte, auch wenn er sie vielleicht auf dem Wege zum Ziele weitergebracht hätte. Daß er τελειωθείς und τελειωτής ist, macht ihn letztlich zum ἀρχηγός. Daß er als ἀρχηγός nicht nur Vorbild ist, liegt auf der Hand; als ἀρχηγός ist er αἴτιος im Vollsinne.[1]) Gerade indem seine Tätigkeit eine priesterliche ist, ist das deutlich; er weiht den Weg ein (10, 19), er reinigt die Gewissen (9, 14), er sühnt die Sünde (2, 17). Sein Tod ist Opfer, θυσία. Auf seinem Gottesdienst beruht aller Gottesdienst der Gemeinde. Hätte er nicht die Gewissen gereinigt, könnte niemand dem lebendigen Gott dienen (9, 14). Schließlich wurzelt die sittliche Leistung nicht in seiner Menschlichkeit, seinem Blut und Fleisch, sondern, daß er Blut und Fleisch hat, wurzelt in seiner sittlichen Haltung. Damit soll nicht zum Schlusse doch noch der Begriff einer göttlichen Natur Jesu als ausschlaggebend hingestellt werden. Im Gegenteil, freilich gilt: das Göttliche ist es, was in dem Menschlichen Jesu erscheint. Wie jeder Mensch zum Ziele der Gottesgemeinschaft nur durch Gottes Berufung (9, 15; 5, 4) kommt, so ist Jesus Priester schließlich nur durch den ewigen Geist Gottes in ihm. In seiner Gottessohnschaft, seiner lebendigen Gottesgemeinschaft, d. h. in Gott wurzelt alles, was er ist. Aber andererseits gilt: seine Gottesgemeinschaft, sein Geistbesitz schließt eben seine sittliche Leistung als Mensch nicht aus, sondern ein. In seiner Gottesgemeinschaft, in seinem Geistbesitz ist Gottes Geben an ihn und seine Hingabe an Gott eine lebendige Einheit. Diese lebendige Einheit von Empfangen göttlicher Gaben und sich Hingeben an Gott kann freilich der Begriff einer göttlichen Natur nicht wirklich verdeutlichen, aber im Geistbegriff ist sie vermöge der eigentümlich geistigen Lebendigkeit, die zum Begriff des Geistes gehört, gedacht. Geist ist immer eine höhere Einheit von Gegensätzen.

---

[1]) Vgl. S. 65.

# Inhaltsverzeichnis.

# Stellenverzeichnis.

Von demselben Verfasser erschien früher im gleichen Verlage:

**Wie studiert man das Neue Testament?** Eine praktische Anweisung für Studenten.

Das Schriftchen entspricht einem Bedürfnis, das sich dem die Studenten mit Interesse beobachtenden Dozenten gezeigt hat. Der Verfasser hat sich lange Zeit eingehend in näherem persönlichen Umgang, nicht nur in Vorlesungen und Übungen, als Studieninspektor am Predigerseminar, als Konviktsinspektor in Halle sowie als Professor der Theologie in Rostock, wo die kleine Zahl der Studenten persönliche Fühlung gestattet und nahelegt, viel damit beschäftigt, Studenten Anleitung zu geben, und dabei gesehen, wie nötig eine solche Anleitung ist, und wo die eigentlichen Schwierigkeiten liegen, daß die Anfänger die Bildungsmittel der Universitäten auch wirklich ausnutzen. Da schien es dem Verfasser richtig, daß eine Einführung in das Studium der einzelnen Fächer gegeben werden sollte, nicht eine Einführung in das gesamte theologische Studium, deren entschiedene Mängel bei der fortschreitenden Spezialisierung der Arbeit immer spürbarer werden. Behandelt werden im besonderen: Die kursorische Lektüre. Exegese. Die darstellenden Fächer. Das Studium der religiösen und kulturellen Umwelt des Neuen Testamentes. Das neutestamentliche Seminar. Die praktische Verwendung des Neuen Testaments.

**Kirche und Sozialdemokratie.** Erweiterter Abdruck aus dem Kirchlichen Jahrbuch 1920.

In diesem trefflichen Büchlein spricht ein wahrer Freund der Kirche und des Volkes von dem, was recht und billig ist. Professor Büchsel hat die rechten Worte gefunden, den Weg zur Überbrückung der Kluft zwischen Kirche und Sozialdemokratie zu zeigen. Dazu, meint er nämlich sehr mit Recht, ist es nötig, die Sozialdemokratie und den Sozialismus überhaupt erst kennen zu lernen. Was uns das Interessanteste an der übrigens leicht und flüssig zu lesenden Broschüre scheint, ist die gedankenreiche kritische Beleuchtung der Kirche und ihrer Vertreter im letzten halben Jahrhundert.

**Der Begriff der Wahrheit** in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. (Beiträge 15, 3.)

Der Verf. gibt uns hier eine biblisch-theologische Monographie, bei welcher er unmittelbar von den johanneischen Schriften ausgeht und deren Aussagen über die *ἀλήθεια* in ihrem inneren Zusammenhang klarlegt. Es ist eine sehr sorgfältige, umfassende Studie, die uns hier geboten wird. Der Verf. schöpft alle Aussagen der johanneischen Schriften über die Wahrheit gründlich aus und entnimmt aus ihnen die ganze Lehre des Apostels über diesen bei ihm grundleglichen Begriff der *ἀλήθεια*. Er ist dabei ernstlich bestrebt, den heiligen Schriften alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und ihren genuinen Sinn zu entwickeln, ohne irgendwie der Schrift Gewalt anzutun. Mit den übrigen Kommentatoren setzt er sich sorgfältig auseinander. Wir dürfen daher dieses Werk als einen sehr wertvollen Beitrag zur Förderung christlicher Theologie bezeichnen und dringend zum ernsten Studium empfehlen.

# Die Hauptprobleme des Lebens Jesu

Eine geschichtliche Untersuchung

von

**Professor D. Fritz Barth-Bern.**

5. Auflage. 1918.

Das klare, anregende und übersichtliche Werk ist von rechts und links angegriffen worden, aber ebenso ist es von beiden Seiten wegen seiner religiösen Wärme und seiner durchaus objektiven Berichterstattung anerkannt worden. Man hat den Standpunkt des Verfassers als den eines „aufgeklärten Pietisten" bezeichnet und vielleicht charakterisiert dieser Ausdruck die kritische Unbefangenheit dieses schweizerischen positiven Theologen am besten. Jedenfalls kann man dem Theologen wie auch dem Laien kaum ein besseres Buch über die Christusfrage in die Hand geben, wo Interesse für Einzelfragen vorhanden ist.

# Einleitung in das Neue Testament

von

**Prof. D. Fritz Barth-Bern.**

4. u. 5. Auflage. 1921.

Es sind in den letzten Jahren mehrere Einleitungen in das Neue Testament erschienen. Aber unter diesen kann keins hinsichtlich der Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung wie des glücklichen didaktischen Taktes verglichen werden mit dem schon in 5. Auflage vorliegenden Werke von Barth. Ich kenne nur wenige Bücher, die in Kürze so viel sagen und dabei trotz der Kürze durchaus gemeinverständlich bleiben. Was diesen Vorzug anlangt, steht Barths Buch unter den neueren Einleitungen unübertroffen da. Barth steht auf konservativem Boden, aber er hat ein offenes Auge für alle wirklichen Schwierigkeiten und Probleme der biblischen Kritik. Gründlich und unbefangen weiß er die Schwierigkeiten zu lösen, die sich bei der Arbeit ergeben. — Dabei ist er nichts weniger als ein voreingenommener Apologet, sondern versteht es auf das schönste, die wissenschaftliche Freiheit auch dort zur Geltung zu bringen, wo ihr Resultat dem üblichen Urteil entgegensteht. Für die Studierenden sowie für gebildete Laien, die sich über die Entstehung der neutestamentlichen Literatur orientieren wollen, wüßte ich kein so vorzügliches Hilfsmittel anzugeben, wie das Buch von Barth.

(Neue Preuß. [Kreuz-]Zeitung.)

---

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

# Das Dogma vom Kreuz

## Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie

von

## Pfarrer Lic. Bernh. Steffen.

1920.

Der Verfasser behandelt den Kreuzestod Christi als weltgeschichtliche Tat, Kulturtat und höchste sittliche Tat, die Tat inklusiver Stellvertretung, sofern Christus dem Menschen sein Sterben und seine Gottesgemeinschaft schenkt, exklusiver Stellvertretung, sofern er leidet, was ein Sünder leiden kann. Eine einläßliche Auseinandersetzung mit den Vertretern moderner Theologie geht voraus und nebenher und ein besonderer Abschnitt über den „Geist des Gekreuzigten" als „Prinzip der Dogmatik" schildert die praktische Tragweite des Hauptgeheimnisses des Christentums, gleichfalls unter ständiger Auseinandersetzung mit der modernen Literatur. Lückenlos ist dieselbe freilich nicht aufgeführt, z. B. beim „Namen Jesu". . . Erfreulich ist, daß die Rechtfertigung wesentlich tiefer gefaßt wird, als dies oft geschieht, und die Heiligung und sittliche Wiedergeburt eine einläßliche Behandlung erfährt. Sympathisch berührt auch der Abschnitt über das Bekenntnis zum Versöhnungsopfer Christi als Einigungspunkt der beiden getrennten christlichen Konfessionen, und man glaubt es dem Verfasser gern, daß er in der Arbeit den Ertrag zehnjähriger Studien bietet, und sie dürfte in seinem Sinne mit dazu beitragen, daß die evangelische Kirche in den Wirren der Gegenwart „ihre Klarheit, Einheit und Siegesgewißheit festhält". (Theolog. Quartalschrift.)

---

Zur

# Geschichte des neutestamentlichen Kanons

von

## D.Dr. Johannes Bestmann.

1922.

In diesem Werk wird erstens der Nachweis einer Berührung bezw. Zitierung des Hebräerbriefes durch den Apostel Paulus gebracht. Ferner wird als chronologisch fixer Punkt des Judasbriefes, 66 n. Chr., der periodisch auftretende Halley'sche Komet nachgewiesen. Endlich drittens: Die Oden Salomos haben das Vorbild gegeben für das Johannesevangelium und eine Antwort gefunden in den Testamenten der 12 Patriarchen und dem ersten Johannesbrief.

Inhaltsverzeichnis: I. Die Entstehung des Neuen Testaments. Ein Rückblick. — II. Das Zeugnis des zweiten Petrusbriefes für den Hebräerbrief des Paulus. — III. Ein chronologisch fixierter Punkt des Judasbriefes: 66 n. Chr. — IV. Die Offenbarung des Johannes. — V. Die Oden Salomos als Muster des Johannesevangeliums. — VI. Die Testamente der zwölf Patriarchen das Muster des ersten Johannesbriefes. — VII. Das Ringen Israels mit Rom. Der Elchasaitismus. — VIII. Der Sieg Roms über Israel. Ignatius. — IX. Das Siegesdenkmal: Die Liturgie. Der Clemensbrief. — X. Hermas, der alte Bußhirte von Rom, als Sittenprediger. — XI. Der Rückschlag des Judenchristentums, die Clemens-Romane. — XII. Die Anfänge des Kanons im Neuen Testament. Marcion. — XIII. Die Abwendung von dem Judenchristentum. Der zweite Clemensbrief. — XIV. Das Wehe über das alte Volk. Das fünfte Buch Esra. — XV. Der erste Kanon der katholischen Kirche. Papias.

---

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

# Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

## 22. Band:

Heft 1. **Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte.** Briefe an E. W. Hengstenberg. 1. Folge. Herausgeg. von Prof. D. G. Nath. Bonwetsch. 1918. 150 M. — 2. (Schluß-)Folge siehe 24. Band, Heft 1/2.
„ 2. **Der Gott des Christentums und der Staat.** Rede zur Kaisergeburtstagsfeier 1918 in der Aula der Universität Kiel gehalten von Prof. D. Erich Schaeder. 1918. 30 M.
„ 3. **Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels.** Von Privatdozent Lic. Dr. Ant. Jirku. 1918. 100 M.
„ 4. **Luther, die Kirche und wir.** Von Prof. D. J. Steinbeck. 1918. 150 M.
„ 5. **Paulinische Reisepläne.** Von Lic. Erich Stange. 1918. 90 M.
„ 6. **Gesetz und Geist.** Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefs. Von Prof. D. W. Lütgert. 1919. 150 M.

## 21. Band (1917):

Heft 1. **Religion und Vernunft.** Die religions-philosophische Hauptfrage der Gegenwart. Von Prof. D. Erich Schaeder. 90 M.
„ 2. **Paulus und Seneca.** Von Lic. Kurt Deißner. 50 M.
„ 3. **Der Krieg im Lichte der idealistischen Philosophie vor hundert Jahren** und ihrer Wirkung auf die Gegenwart. Von Lic. Wilh. Braun. 150 M.
„ 4. **Der Begriff der religiös-sittlichen Anlage in der Apologetik Kählers.** Von Lic. Rud. Hermann. 30 M.
„ 5. **Bekenntnis und Katechismus** in der englischen Kirche unter Heinrich VIII. Von Prof. D. Aug. Lang. 120 M.
„ 6. **Kanon und Apokryphen.** Eine geschichtliche Darstellung. Von Prof. D. Ed. König. 70 M.
„ 7. **Luthers Deutung des Römerbriefs.** Ein Beitrag zur vierten Säkularfeier der Reformation. Von Prof. D. A. Schlatter. 100 M.
„ 8. **Schriftgedanken.** Aphorismen und Skizzen von Prof. D. Herm. Cremer. Herausg. von D. Ernst Cremer. 80 M.

## 20. Band (1916):

Heft 1. **Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie.** Von Prof. D. Erich Schaeder. 75 M.
„ 2. **Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers** nach der Kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik. Von Prof. D. Karl Dunkmann. 180 M.
„ 3. **Das Gotteserlebnis der Reformation.** Eine apologetische Rede in erweiterter Form von Prof. D. H. Mandel. 60 M.
„ 4. **Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus** mit einer Anlage über Röm. 16, 3—20 als Epheserbrief. Von Prof. D. Paul Feine. 160 M.
„ 5. **Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt.** Eine exegetische Untersuchung von Ob.-Kons.-Rat Friedr. Nägelsbach. 60 M.
„ 6. **Die beiden Schwerter Luk. 22, 35—38.** Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas. Von Prof. D. A. Schlatter. 80 M.

Preisstand am 1. Sept. 1922. Erhöhungen jederzeit vorbehalten.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

# Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

## 22. Band:

Heft 1. **Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte.** Briefe an E. W. Hengstenberg. 1. Folge. Herausgeg. von Prof. D. G. Nath. Bonwetsch. 1918. 150 M. — 2. (Schluß-)Folge siehe 24. Band, Heft 1/2.
„ 2 **Der Gott des Christentums und der Staat.** Rede zur Kaisergeburtstagsfeier 1918 in der Aula der Universität Kiel gehalten von Prof. D. Erich Schaeder. 1918. 30 M.
„ 3. **Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels.** Von Privatdozent Lic. Dr. Ant. Jirku. 1918. 100 M.
„ 4. **Luther, die Kirche. und wir.** Von Prof. D. J. Steinbeck. 1918. 150 M.
„ 5. **Paulinische Reisepläne.** Von Lic. Erich Stange. 1918. 90 M.
„ 6. **Gesetz und Geist.** Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefs. Von Prof. D. W. Lütgert. 1919. 150 M.

## 21. Band (1917):

Heft 1. **Religion und Vernunft.** Die religions-philosophische Hauptfrage der Gegenwart. Von Prof. D. Erich Schaeder. 90 M.
„ 2. **Paulus und Seneca.** Von Lic. Kurt Deißner. 50 M.
„ 3. **Der Krieg im Lichte der idealistischen Philosophie vor hundert Jahren** und ihrer Wirkung auf die Gegenwart. Von Lic. Wilh. Braun. 150 M.
„ 4. **Der Begriff der religiös-sittlichen Anlage in der Apologetik Kählers.** Von Lic. Rud. Hermann. 30 M.
„ 5. **Bekenntnis und Katechismus** in der englischen Kirche unter Heinrich VIII. Von Prof. D. Aug. Lang. 120 M.
„ 6. **Kanon und Apokryphen.** Eine geschichtliche Darstellung. Von Prof. D. Ed. König. 70 M.
„ 7. **Luthers Deutung des Römerbriefs.** Ein Beitrag zur vierten Säkularfeier der Reformation. Von Prof. D. A. Schlatter. 100 M.
„ 8. **Schriftgedanken.** Aphorismen und Skizzen von Prof. D. Herm. Cremer. Herausg. von D. Ernst Cremer. 80 M.

## 20. Band (1916):

Heft 1. **Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie.** Von Prof. D. Erich Schaeder. 75 M.
„ 2. **Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers** nach der Kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik. Von Prof. D. Karl Dunkmann. 180 M.
„ 3. **Das Gotteserlebnis der Reformation.** Eine apologetische Rede in erweiterter Form von Prof. D. H. Mandel. 60 M.
„ 4. **Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus** mit einer Anlage über Röm. 16, 3—20 als Epheserbrief. Von Prof. D. Paul Feine. 160 M.
„ 5. **Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt.** Eine exegetische Untersuchung von Ob.-Kons.-Rat Friedr. Nägelsbach. 60 M.
„ 6. **Die beiden Schwerter** Luk. 22, 35—38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas. Von Prof. D. A. Schlatter. 80 M.

Preisstand am 1. Sept. 1922. Erhöhungen jederzeit vorbehalten.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

748653
Büchsel.
Christologie des
Hebräerbriefs

| | | |
|---|---|---|
| MAY 17 '35 | [illegible] | 5-21-34 |
| APR [illegible] | R. W. [illegible] | [illegible] |
| | [illegible] | |
| | E. M. Takahashi | |
| | JAN 15 [illegible] | |
| | DEC 10 [illegible] | |

Büchsel.
Christologie des
Hebräerbriefs
748653.

5-31-34

Takahashi
536 Wilson